الـجـمـهـوريــة الـجـزائـريــة الـديـمـقـراطـيــة الـشـعـبـيــة



وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد
تلمسان

كلية الآداب و العلوم الإنسانية
و العلوم الإجتماعية

قسم اللّغة العربيّة و آدابها

ما بعد التدرّج

جمالية الرّمز في الشّعر الصّوفي

-محي الدّين بن عربي- نموذجا

رسالة لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي الحديث

إعداد الطالبة :
هدّي فاطمة الزهراء

إشراف الأستاذ:
الأستاذ الدكتور:محمد مرتاض

أعضاء لجنة المناقشة

السّنة الجامعيّة: 1427هـ/ 2006م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إنّ الثواني، و السّاعات، و الشّهور، و الأعوام تنقضي و يفرقها الّدهر في لجّته... إنّ اللّحظات و الأزمنة تبيد... و كلّ شيء إلى الزّوال صائر ، فلا يبقى غير صدى الأفكار، و غير أنين الكلمات ... هاهنا على أديم هذا البياض أخطّ كلمات دافئة، تختال نشوى على درب الأسطر، هي كلمات أضمّنها إهدائي إلى :

* أمّي الّتي كانت أجنحة تخيّم، و أبي الّذي كان أيدي تبارك .

* إلى صاحب الرّوح الجميلة، و الوجدان النّبيل، زوجي : أحمد دحّو.

* إلى شمعة حياتي، طفلي العزيز : بدر الدين.

* إلى الإخوة و الأخوات و الأقرباء جميعا.

* وإلى أساتذتي الّذين أكنّ لهم كلّ الاحترام و التّقدير .

-فاطمة الزهراء -

تـــشــــكرو امتنان

أرى أنّه من الواجب عليّ قبل المضيّ قدما في عرض هذا البحث الأدبي، أن أوجّه الشّكر الجزيل لكلّ الأساتذة الشرفاء، العاملين على خدمة اللغة العربية، و إخراجها من الظّلمات إلى النّور، و أخصّ منهم بالذّكر الأستاذ المشرف الدكتور محمد مرتاض الّذي أنار لي طريق البحث عن الحقيقة والمعرفة، لأنّ معرفة الحقيقة و البحث عنها، هما أسمى الأهداف النّبيلة و المثل العليا التي يسعى الأستاذ المشرف جاهدا في سبيل ترسيخها في نفوس طلابه.

و بهذا لا أستطيع أن أعبر عن فرحة اللّقاء به، و الإستماع إلى نصائحه وتوجيهاته المنهجية و العلمية، فقد غرس في نفسي المحبّة، محبّة الصّبر، في سبيل التّغلّب على مصاعب البحث و همومه.

لقد رافقني في هذا البحث الأدبي طوال ثمانية عشر شهرا كنت أعتبره خلالها أبا روحيا ، أستقي من ينبوع منهجيته العلمية الدقيقة، و من توجيهاته التربوية القيّمة مماّ زادني إيمانا و ثقة بما أنا مقبلة عليه من صعاب.

المقدمة

مــقدمـــة

من الموضوعات الّتي ألحّت عليّ كثيرا و أنا أعتزم ولوج البحث العلميّ "ظاهرة الرّمز في الشّعر الصّوفي"، و بعد تملّ و مراجعة مع نفسي وقع اختياري على الصّوفي، و الإمام الكبير محي الدّين بن عربي.

و كانت دواعي الاختيار كثيرة، و أستطيع أن أحصرها في عنصرين هامّين :

1- إعجابي بأسلوب هذا الإمام الشاعر، و بخاصّة منظوماته الشّعرية الرّمزية، فعلى الرّغم من الغموض الّذي يتّسم به شعره ، فإنّه مع ذلك يدغدغ الشّعور، و ينفذ إلى القلب.

2- أردت أنّ أبرز ما تضمّنه الشّعر الصّوفي القديم من إشارات رمزيّة في التّعبير، و ما حواه من معان تعبّر تعبيرا صادقا عن الوجد و الحضرة الإلهية .

أمّا الهدف من هذا البحث فهو الوقوف على أحد أنواع التّصوّف، و أعني به التّصوّف الفلسفي الّذي ينتمي إليه هؤلاء الرّمزيّون، و الّذي يعمد فيه أصحابه إلى مزج أذواقهم الصّوفيّة بنظراتهم العقليّة، وهو ما جعلهم يسرفون في توظيف الرّمز إسرافا إلى حدّ بدا معه خطابهم غير مفهوم، إلاّ أنّه مع ذلك كان لهذا الرّمز جماليته الّتي أضفت على النّصوص الشّعريّة رونقا و جمالا .

أمّا الإشكالية الّتي حاولت دراستها و معالجتها في رسالتي فهي"جمالية الرّمز في الشّعر الصّوفي"، و من شأن هذه الدّراسة أن نلقي الأضواء على عدّة شخصيات صوفيّة، كان لها صيت بعيد في دنيا الشّعر و التّصوّف، بمن فيهم بطبيعة الحال ابن عربي .

لقد شجّعني أستاذي المشرف على مواصلة البحث، و أرشدني إلى كيفية التّعامل مع النّصوص الصّوفيّة أو الأدبيّة، من منطلق المعرفة و الخبرة و الودّ، لا من منطلق إملاء الرّأي والتّشبث به .

فما هي الخطوات الّتي قمت بها ؟

بدأت خطوتي الأولى بمطالعة المصادر، و المراجع، و المعاجم، و بعض دوائر المعارف الّتي أتيح لي الوصول إليها، و الّتي أرشدتني إلى المنابع الّتي اعتمدتها كثير من الدّراسات الصّوفيّة ، و لا سيما منها ما تعلّق بالرّمز الصّوفي .

ثمّ تلتها الخطوة الثّانية، و هي القراءة الواعية لهذه المصادر و المراجع ، حيث عكفت خلال هذه القراءة على اقتباس و تدوين كلّ ما له علاقة مباشرة بموضوعي .

و كانت الخطوة الثّالثة ، قراءة مؤلفات الشّعراء المذكورين في البحث، و بخاصّة ابن عربي، شيئا فشيئا، لأنّ عمليّة الإقتباس منها عملية دقيقة، و صعبة تحتاج إلى فهم تام لنصوص الصّوفي الشّاعر، و أهدافه و معانيه .

ويشتمل موضوع البحث على أربعة فصول :

جعلت الفصل الأوّل بمثابة تمهيد لمفهوم التّصوف، و بحثت في أحواله و مقاماته، ثمّ تحدّثت عن نظريّتي ابن عربي في التّصوّف.

و في الفصل الثّاني ، عرضت لمفهوم الجماليّة، و عرّجت على مفهوم الرّمز، ثمّ ذكرت بعض الشّخصيّات الصّوفية التي تحدثت عن الحبّ الإلهي، موظّفة الرّمز الصوفي، من أمثال رابعة العدوية ، و عمر بن الفارض، و جلال الدين الرومي .

و في الفصل الثالث، عنيت بإلقاء لمحة عن حياة الصوفي ابن عربي، فعرضت لمولده وتكوينه الرّوحي، و جولاته، و تحدّثت عن مذهبه و المبادئ الأساسة للرّوحانيات، و أجناس الحياة الرّوحيّة، و الخلوة للوصول إلى الإتحاد بالله، و أخيرا خصائص مذهبه .

أمّا الفصل الرابع، فقد جعلته بمثابة جانب تطبيقي، حيث تحدّثت عن الحبّ الإلهي عند ابن عربي، ثمّ قدّمت نماذج من شعره، و بعدهادراسة

لاثنتين من قصائده، و من ثمّ مقاربة تحليليّة بينهما، و أخيرا استخلاص بعض المقومات الفنية للشّعر الرّمزي عند ابن عربي.

ثمّ أنهيت البحث بخاتمة تحدّثت فيها عن خلاصة ما أنجزته، و بقائمة للمصادر والمراجع، و فهرس للمواد .

و لعلّ من جملة الصّعوبات الّتي واجهتني ، قلّة المصادر و المراجع ، ثمّ لأنّ حالتي الإجتماعية لم تسمح لي بالبحث المعمّق ، و إن كنت قد حاولت و أعدت المحاولة ، و أجهدت نفسي طمعا في توفية هذا البحث حقّه، لكنّ الأمر كان أكبر منّي، فلم أسدّ كلّ الثّغرات بطبيعة الحال.

و لست مع ذلك أجحد الدّراسات التي سبقت بحثي،و التي أفدت منها كثيرا على غرار دراسات كان لها فضل السّبق، أخصّ منها بالذّكر بعض النّصوص و المقالات المتعلّقة بموضوعي في عدّة كتب، و على صفحات الأنترنت، و بعض رسائل الماجستير، كأطروحة الدّكتور بومدين كرّوم عن الشّشتري، ورسالة الدّكتورة خناثة بن هاشم عن الشّعر الصّوفي، و الدّكتور فارسي عن ابي مدين شعيب.

و إذا كان لكلّ بحث منهج بحدّد عناصره، و يوضّح محاوره، فإنّ بحثي هذا أيضا كان له منهج حاولت أن يتلاءم مع طبيعته، و أعني به المنهج الفنّي الّذي يتّخذ من الجمالي ركزا له، و من الوصفي معينا و مساعدا أحيانا.

و آخر المنى أن يكون هذا البحث المتواضع موفّقا، و أن يحظى باهتمام المتلقّين، و لا سيما طلبة الدّراسات العليا.

و الله المعين، و منه وحده نستمدّ التّوفيق .

الــفــصــل الأول

إطلالة على التّصوّف الإسلامي

- مدخل إلى التصوّف
- مفهوم التصوّف
  *لغة
  * اصطلاحا
- الأحوال و المقامات
- بعض نظريّات التصوّف
  * نظريّة وحدة الوجود عند محي الدّين بن عربي
  * نظرية الخيال عند محي الدّين بن عربي

مدخل إلى التصوّف :

إنّ الكتابة عن التّصوف تتطلّب جهدا كبيرا و غير عادي في الفصل بين مفاهيمه ومصطلحاته و معانيه و دلالاته و إشتقاقاته .

إنّ التّصوف الإسلامي الحق نشأ في كنف الإسلام و نما في أحضانه، وشبّ وترعرع في تربته، و استمدّ أصول وجوده من منبعه الصافي، و أنّ الصّوفية الصّادقين المخلصين قد أقاموا مذهبهم على أصول الإسلام و تعاليمه و توجيهاته و الاستمساك بآدابه و أخلاقه. ولعلّ مرور التّصوف بعدّة مراحل و توارد الظّروف عليه الأثر في تعدد مفاهيمه، و كثرة تعريفاته، و قد لخّص أحد الصّوفية الكبار آداب التّصوّف و أخلاقه، و هو سيّد القوم الإمام الصّوفي "الجنيد"[1]، حين عرّف التصوف تعريفا لا يدع قولا لقائل : "من لم يحفظ القرآن، ويكتب الحديث، لا يقتدى به في هذا الأمر (يقصد التّصوّف)، لأنّ علمنا مقيّد بالكتاب والسّنة".[2]

و يقول أيضا مشيرا إلى منهجه في التّصوّف : "الطّرق كلّها مسدودة على الخلق إلاّ على من اقتفى أثر الرّسول صلّى الله عليه و سلّم ، و أتّبع سنّته و لزم طريقته، فإنّ طرق الخيرات كلّها مفتوحة عليه".[3]

و يؤكّد أهل هذا العلم أنّ التصوف هو الخلق؛ يقول الكتّاني : "التّصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق، زاد عليك في الصّفاء".

إنّ موضوع التّصوّف من الموضوعات الهامّة التي ضلّت مثار جدل كبير بين العلماء الّذين اختلفت آراؤهم حوله، و الّذين انقسموا بشأنه إلى مؤيّد و معارض، و نحن نعتقد جازمين أنّ السبب الرئيسي في هذا الخلاف، هو حرص كلّ فريق على الحفاظ على سلالة الإسلام و بقائه نقيّا طاهرا كما تركه

[1] هو أبا القاسم الجنيد، أعمق الصوفية كلاما عن التّوحيد و الفناء فيه، و هو أعظمهم خطرا، يلقّب بـ "شيخ الطائفة" ، و صف بأنّه سيّد هذه الطائفة و إمامهم ، أنظر : الرسالة القشيرية للقشيري ، ص 18.

[2] القشيري عبد الكريم: الرسالة القشيرية ، ص 19، القاهرة، سنة 1330هـ.

[3] السلمى أبو عبد الرحمن : طبقات الصوفية، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة، الطبعة الثانية، سنة 1969، ص 159.

سيّد الوجود عليه الصّلاة و السّلام، وصحابته ، وخلفاؤه الرّاشدون من بعده رضوان الله عليهم أجمعين.

و لذلك فمن الطّبيعي أن يكون مصدر التّصوّف إسلاميا، فقد استمدّ من القرآن و السّنة، ومن أحوال الصّحابة و أقوالهم، و الّتي لم تكن لتخرج عن نطاق الكتاب و السنة.

إنّ المعارضين للتصوف، المناهضين له يرون فيه طقوسا و أفكارا دخيلة على الإسلام، كما يرون في تصرّفات بعض المتصوفة و أقوالهم ما ينافي تعاليم الإسلام، غير أنّ الّذي يدقّق النّظر و يمعن الفكر فيما ملئت به كتب التّاريخ من أخبار أئمة التّصوّف الإسلامي الحقّ يجدهم أكثر الناس اقتناء عمّا فعله السّلف الصّالح رضوان الله عليهم .

إنّ التّصوّف الإسلامي الحقيقي حبّ و اتّباع، حبّ للرسول صلّى الله عليه و سلّم، واتباع لمنهجه التّشريعي و العقائدي و الخلقي، ذلك أنّه عليه الصّلاة و السّلام كانت حياته حتى قبل نزول الوحي عليه تنطوي على معاني الزّهد و التقشّف و الإنقطاع و التّأمّل في الكون استكناها لحقيقته .

فقد كان الرّسول صلّى الله عليه و سلّم يبقى في غار حراء متحنّثا، مبتعدا عن صخب الحياة ، زاهدا في نعيمها و ترفها، متقلّلا في مأكله و مشربه، متأمّلا في الوجود، وكان كلّ ذلك تمهيدا لنبوّته، فبدأت الرّسالة مع الرسول عليه الصلاة و السّلام بـ "اقرأ"، وإقرأ لها دلالتها إذ هي من الله عزّ و جلّ عن طريق جبريل الأمين عليه السلام، و لم يكن الرّسول الكريم بقارئ لكن جبريل عليه السّلام قال له كما جاء في الآية الكريمة : {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ}[1].

---

[1] سورة العلق: الآية 1-5.

فالدّعوة الإسلاميّة إذن بدأت بعلم و هبي و هبه الله تعالى للرّسول بلا مكابدة و لا معاناة و لا تحصيل و لا اكتساب إنّما بوحي منه تعالى، فمن آمن بالله خالقا، و بالرّسول نبيّا و مبشّرا و نذيرا، فإنّ عليه أن يؤمن بالعلم اللّدني الّذي يأخذه المؤمن من الله بلا واسطة أو حجاب، و إذا كان هذا العلم لا يحضى به إلاّ طبقة خاصة و هم المؤمنون، إلاّ أنّ ذلك ليس معناه أن ينكره الحاقدون على الإسلام.

و قد أخذ الصّوفية بالعلم اللّدني، و كشفت عنهم بعض الحجب و عاينوا بعض النّعم و المعارف الإلهية، و ذلك اقتداء بشخصيّة الرّسول عليه السّلام، لأنهم واكبوا سنّته المباركة، و ساروا على هديه، و تطبّعوا بطباعه و حاكوه في سلوكياته، و مشوا على أثره، فنجحوا في قيادة العالم كلّه علميّا و أخلاقيّا، و سلوكا علميّا لأنّهم استنّوا بسنّة الرّسول الكريم، و لذلك فإنّ الصّوفية الحقيقيّين ليسوا دخلاء على الإسلام، بل هم إكسير الإسلام وخلاصته .

فالتّصوّف بما يشتمل عليه من العفّة و الفتوة و المروءة، هو جوهر الإسلام و روحه النّابضة و حيويته الفعّالة. و لعلّ أحسن من تكلّم عن الصّوفية من المتقدمين هو شيخ الإسلام "ابن تيمية"، بعدما تعرّض للخلاف الّذي وقع بين العلماء بشأنهم، يرى أنّهم مجتهدون في طاعة الله، كما اجتهد غيرهم من أجل طاعته، ففيهم السّابق المقرّب بحسب اجتهاده، و فيهم المقتصد الّذي هو من أهل اليمين، و في كلّ من الصّنفين من قد يجتهد ويخطئ، و فيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب، و من المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه عاص لربّه.

و من العلماء المعاصرين نذكر محمد عبده مفتي الدّيار المصرية في شرحه لمقامات بديع الزمان الهمذاني حين رأى أنّ القصة أسفرت عن

فصل كوفي، و مذهب صوفي، يرى أنّ الصّوفي نسبة إلى الصّوفية و هم طائفة من المسلمين، همّهم من العمل إصلاح القلوب ، وتصفية السّرائر، و الاستقبال بالأرواح وجهة الحق الأعلى جلّ شأنه حتّى تأخذهم الجذبات عمّا سواه ، و تفنى ذاتهم في ذاته و صفاتهم في صفاته، و العارفون منهم البالغون إلى الغاية من سيرهم في أعلى مرتبة الكمال البشري بعد النبوّة. و يذكر الشّيخ أحمد العلوي أنّ المتصوّفة قوم خصّوا بالقربة من الله و انفردوا بالعزائم في أفعالهم، و بغوامض العلوم في أقوالهم، و بمكارم الأخلاق في أحوالهم، و لا يقبل من أفعال أو أقوال المكلّفين إلاّ ما اتّفق مع الشّرع إمّا أصلا و إمّا مرجعا .

و ممّا هو خليق بالإشارة أنّ للصّوفية جانبين :

جانب الخير و هو الاتجاه إلى الله تعالى، و الاستجابة له و أن يكون قلب المؤمن عامرا بالإيمان، ذاكرا الله تعالى دائما، مشرقا بنوره بطلب من الدّنيا ما يقوى به على عبادة الله تعالى و طلب ما عنده في الآخرة، فلا ينصرفون عن الدّنيا، و لكن يطلبونها على أنّ خيرها مطيّة الآخرة و طريقها .

أمّا الجانب الآخر، و هو ظاهر في بعض المتصوفة، فهو الانقطاع عن الدّنيا، و ذلك وجه لا يريده الإسلام و يظهر ذلك في الانصراف إلى الذّكر الذي يكون معه حركات.

و قد اندسّ بينهم أناس تشبّهوا بهم و تزينوا بزّيهم، و تظاهروا بمظهرهم حتّى ظنّهم النّاس منهم و ما هم منهم، فقد كانوا يظهرون غير ما يبطنون ليس لهم من غرض سوى حبّ الرّئاسة و المشيخة قصد تضليل العوّام و استدرار أموال النّاس ، و هم هؤلاء الّذين اغترّوا بالدّنيا و جعلوها جلّ همّهم، فعبدوا الدراهم و الدينار، و هم الّذين سمّاهم الرّسول صلى الله عليه و سلم بالأشرار، فشرار الأمّة الّذين ولدوا في النّعيم و غذوا به، همّهم ألوان الطّعام،

و ألوان الثّياب يتشدّقون بالكلام، إنّهم المنغمسون في الرفاهية، و التنعّم على حساب المثل العليا و المعايير الأخلاقية و الآداب .

ممّا لا يخفى أن المتصوّفة كذلك ذاقوا بعض النّعم، لكنّها تختلف عن تنعّم هؤلاء الدّخلاء، فإنّها نعم من الله تعالى، إنّهم يتذوّقون لذّات و ينعمون بثمرات، و يفيض عليهم الله سبحانه و تعالى بتجلّيات، و يحضون بأسرار، و يفتح الله عليهم بمنن و عطايا و هبات، لو علم بها ملوك الدنيا و حكّامها و قادتها لحاربوا أهل الطريق و العارفين بالله حربا لا هوادة فيها. ويؤكد ابن تيمية أنّ الصوفية انتسب إليهم طوائف من أهل البدع و الزّندقة، و لكن عند المحققين من أهل التّصوّف ليسوا منهم، و قد وُجد هؤلاء المتطفلون على التّصوّف في كلّ عصر فتظاهروا بالزّهد و الورع و الصلاح، و لكنّهم في سرائرهم بعيدون عن هذه الصّفات، و لا يذكرون الله إلاّ قليلا، و شوّهوا بأعمالهم و تصرّفاتهم تلك السّيرة المشرقة للتصوّف الإسلامي الصّحيح.

لقد كان صوفية القرن الثاني الهجري عبارة عن زهّاد و نسّاك و عبّاد، و كان الزّهد أقدم نوع من أنواع التّصوف الإسلامي، كما اعتبره "نيكلسون"[1] ، و لذلك لم يطلق اسم الصّوفية على زهّاد المسلمين إلاّ في أواخر القرن الثاني .

إنّ ظهور التصوف في القرن الثاني الهجري يعدّ بمثابة عملية تصحيح و يهدف إلى العودة بالمجتمع الإسلامي إلى سالف عهده، و وضعه على الخطّ الصّحيح الذي تركه لهم الرّسول عليه الصّلاة و السّلام، و سار عليه من بعد صحابته و التابعون - رضي الله عنهم-، كما كان ظهوره وقتئذ صيحة احتجاج في وجه الإنحراف، و ضدّ التيار المادي والجارف، والفتنة الهوجاء

[1] مستشرق إنجليزي كانت له آراء في مصدر التصوف الإسلامي، من أهمّ كتبه، تاريخ العرب الأدبي.

الّتي عمّت المجتمع الإسلامي ، فأصابت النّاس في دينهم، و شغلتهم عن نشره، و دعوة البشريّة إليه .

و قد أكّد ابن خلدون هذه الحقيقة في مقدّمته عند حديثه عن التّصوّف قائلا : "علم التّصوّف من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة، و أصله عند سلف الأمّة و كبارها من الصّحابة و التّابعين، و من بعدهم، طريق الحقّ و الهداية، و أصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، و الاعراض عن زخرف الدّنيا و زينتها، و الزّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لدّة و مال و جاه، و الانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، و كان ذلك عامّا في الصّحابة والسّلف. فلمّا شاع الإقبال على الدنيا في القرن الثاني و ما بعده، و جنح النّاس إلى مخالطة الدّنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصّوفيّة و المتصوّفة"[1].

لقد طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجري تحوّل واضح، و لم يعد الزّهاد يسمّون بهذا الاسم، و إنّما عرفوا بالصّوفية، فالسّالكين طريق الله لم يكونوا في العصور السّالفة، و القرون الأولى يعرفون باسم التّصوف ، و إنما الصّوفي لفظ اشتهر في القرن الثالث.

و كان صوفية هذا القرن أكثرهم سائرين على نهج الصّحابة و التّابعين في زهدهم وورعهم و تقواهم، فتكلّموا عن الأخلاق و النّفس و السّلوك، محدّدين طريقا إلى الله يترقى السّالك له فيما يعرف بالأحوال و المقامات، و قد غلب عليهم الطّابع الأخلاقي في علمهم وعملهم، فأصبح التّصوّف علما للأخلاق الدينية، و من أبرز وجوه المتصوّفة في هذا القرن "أبو القاسم الجنيد الّذي أعلن الحرب على الإنحراف الخلقي، و قاد حملات المتصوفة المجاهدين ضدّ الفتنة المادية التي طغت على المجتمع الإسلامي يومئذ، و هو الّذي عرّف

[1] ابن خلدون : المقدمة، القاهرة، دون تاريخ، ص 328.

لنا التصوف في كلمات معدودة فقال : "التّصوف تجنّب كلّ خلق دنيء، و التحلي بكلّ خلق سنيّ، وأن تعمل لله بغير غاية إلاّ رضاه".[1]

و من صوفية هذا القرن أيضا نجد : "معروف الكرخي" الّذي يعتبر التصوّف علما للحقائق الذّوقية الّتي تتكشّف للصوفي في مقابل الرّسوم الشّرعية، و هو أيضا إلى جانب ذلك زهد فيما في أيدي النّاس، فالتصوّف عنده زهد و معرفة، يقول : "التصوّف الأخذ بالحقائق، و اليأس ممّا في أيدي الخلائق".[2]

و لعلّ أبرز و أسبق صوفي ، هو"ذو النون المصري"، و يوصف بأنّه قد أوحد وقته علما و ورعا و حالا و أدبا، و بأنّه رأس طائفة الصوفية[3] كما يصفه "عبد الرحمن الجامي"، والذي كانت له آراء في المعرفة الصوفية التي تعدّ غاية الطريق إلى الله، فيرى أنّه كلّما ازداد العارف معر فة بالله، كان أكثر خشوعا، يقول : "العارف كلّ يوم أخشع، لأنّه كلّ ساعة أقرب"[4] و يقول : "إنّ العارف لا يلزم حالة واحدة، إنّما يلزم ربّه في الحالات كلّها"[5].

و هناك متصوّف آخر و هو "الحارث المحاسبي"، و لقّب بذلك لكثرة محاسبة نفسه على آثامها، و قد وصفه القشيري بأنه كان عديم النّظر في زمانه علما وورعا و معاملة[6]، وكان المحاسبي يشيد بالعقل على أن يكون هذا العقل مقترنا بالتّخلق، و ذلك ظاهر في قوله : "لكلّ شيء جوهر، و جوهر الإنسان العقل، و جوهر العقل الصّبر"[7]، و ممّا لا شكّ فيه أنّ المحاسبي كان يتجه في تصوّفه اتجاها منطقيّا.

---

[1] ورد هذا التعريف في : - الرسالة القشيرية للقشيري ، ج2، ص551.
و- اللمع في التصوف ، للطوسي، ص45.

[2] القشيري عبد الكريم: الرسالة القشيرية، ص 127.

[3] الجامي عبد الرحمن : نفحات الأنس، ص 26.

[4] السلمى أبو عبد الرحمن : طبقات الصوفية، الطبعة الثانية، سنة 1969، ص 26.

[5] م.ن، ص 36.

[6] القشيري عبد الكريم : الرسالة القشيرية ، ص 12.

[7] السلمى أبو عبد الرحمن : طبقات الصوفية، ص 59 .

و قد عرف التّصوّف خلال هذا القرن نموا و ازدهارا، و كثر شيوخه و انتشروا ولمعت خلال أواخر القرن الثالث و الرّابع الهجريين أسماء بعض الشيوخ، و زاد من حولهم الأتباع والمريدون، و إلى جانب هؤلاء نجد آخرين خلطوا التصوّف بالفلسفة الهندية التي تقوم أساسا على تدريب النّفس على تحمل كلّ شيء، و الصّبر على كلّ شيء، و التجرّد من ملذّات الدّنيا و شهواتها بجميع أصنافها و أشكالها و ألوانها، و هو نوع من الزّهد الفارسي، علما أنّ الأساس الأوّل لظهور الزّهد ما جاء في القرآن الكريم و السّنة من بيان لحقارة الدّنيا وزينتها ، و أنّ طبيعة الإنسان ميّالة إلى شهواتها، على سبيل المثال لا الحصر نذكر ما يدلّ على فناء الدّنيا قوله تعالى : { اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ}[1].

و يصوّر القرآن طبيعة الإنسان في الميل إلى شهوات الدّنيا في قوله عزّ وجلّ : {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى}[2].

و هكذا تبدّل التصوّف غير التصوف، و أخذ شكلا غير الّذي عرفه الزّهاد من الصّحابة و التابعين و من بعدهم، لأنّ الإنقطاع عن طلب الرّزق و عدم الأخذ بأسباب الحياة حاربه الرسول صلى الله عليه و سلم بأقواله و أفعاله، لأنّ الزّهد في نظره لا يعني انصرافا تامّا عن الدّنيا، و إنّما كان يعني الإعتدال أو التوسط في الأخذ بأسبابها وملذّاتها، وذلك وارد في قول المولى عزّ و جلّ : {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا}[3].

---

[1] سورة الحديد: الآية 19.

[2] سورة الأعلى : الآيات 14-17.

[3] سورة البقرة: الآية 143.

إنّ الزّهد ليس انقطاعا عن الدّنيا، بل هو معنى يتحقق به الإنسان، يجعله صاحب نظرة خاصة للحياة الدّنيا، يعمل فيها و يكدّ، و قد ورد في القرآن الكريم آيات تحثّ المسلم على العمل و الكدّ و الجدّ و السعي في طلب الرزق، و اعتبار المسلم السّاعي من أجل أهله و عياله في طلب الرزق مجاهدا في سبيل الله.

و إذا ما انتقلنا إلى القرن الخامس الهجري نجد أنّ التصوف قد اتّخذ فيه اتجاها إصلاحيا، و من أبرز صوفيّته "القشيري" و"الهروي" و "الغزالي"، فلم يقبلوا من التّصوّف إلاّ ما كان متمشيا تماما مع الكتاب و السّنة، و راميا إلى الزهد و التقشّف و تهذيب النّفس وإصلاح أخلاقها.

على أنّه منذ القرن السّادس الهجري، ظهر بعض المتصوفة مزجوا تصوفهم بالفلسفة ، فسمّي بـ "التصوّف الفلسفي"، و من هؤلاء الشّيخ الأكبر "محي الدين بن عربي" وسلطان العاشقين "عمر بن الفارض" و غيرهم كثير .

و للإشارة فقد أصبحت للتصوّف طرقا عديدة في القرنين السّادس و السّابع الهجريين، و قد اختلفت أسمائها باختلاف مؤسّسيها، تهدف إلى التّعليم الرّوحي بما يشتمل عليه من إنكار الذّات و الصّدق في القول و العمل و الصّبر و التّوكل...

و ما وقوفي عند المراحل السّابقة إلاّ لأبيّن الفرق بين الزّهد و التّصوّف حتى لايخلط بين معناهما، و ركّزت على التّصوّف من حيث جذوره و منبعه و اندماج المتصوتفة فيه بطريقة مشوقة تدفع إلى التّساؤل : ما هو التّصوّف ؟

و باعتبار أنّ الحبّ الإلهي جزء من هذا البحث، يمكن القول إنّ التصوف تميّز في القرن الثّالث الهجري بانتشار فكرة الحب، و نعني به الحبّ الإلهي الذي أصبح لفظه لا يخلو من ذكره شيوخ التّصوّف وقتئذ أمثال الجنيد، معروف الكرخي ...

و إن كانت رابعة العدوية قد سبقتهما إليه و هي الّتي حملت في الحقيقة راية الحبّ الإلهي و سلّمتها لشيوخ الصّوفية الّذين أتوا بعدها، و من أقوالها المشهورة في هذا الموضوع وهي تتوجه إلى المولى تبارك و تعالى :

أحبّك حبّين : حبّ الهوى .:. و حبّ لأنّك أهل لـذاك

و أمّا الّذي هو حبّ الهوى .:. فشغلني بذكرك عمّا سواك

و أمّا الّذي أنت أهل لـه .:. فكشفك الحجب حتّى أراك [1]

و هكذا كانت مرحلة النّضوج الّتي بدأت من القرن الثّالث و ما بعده حين استحال التّصوّف إلى علم للأخلاق الدّينية يهدف إلى التّرقي بالنّفس الإنسانيّة لتبلغ كمالها ولتفنى في الحقيقة المطلقة، و أنّ الصوفية لجأوا في التعبير عن أحوالهم إلى مصطلحات لا تفهم إلاّ بنوع من التّحليل و التّعمّق.

و قد كان الصّوفيّة على اختلافهم يتصورون طريقا للسلوك إلى الله، يبدأ بمجاهدة النّفس، و يتدرّج السّالك له في مراحل متعدّدة تعرف عندهم بالأحوال و المقامات و ينتهي من مقاماته و أحواله إلى المعرفة بالله، و من ثمّة الإيمان بوحدة وجوده، فظهرت نظريات عديدة للتصوف أهمها نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي و عند ابن سبعين الّذي كان أكثر إمعانا من ابن عربي في الكثرة و إطلاق الوحدة، و قد اقتصرت على نظريّة وحدة الوجود عند بن عربي في الجزء الثّالث من الفصل الأول و كذا نظرية الخيال عنده .

و غنيّ عن البيان أنّ الإيمان بوحدة الوجود لله تعالى وحده، أدّى ببعض المتصوفة إلى حبّه و التعبير عن ذلك في أشعارهم تعبيرا فلسفيا "كابن الفارض" و "جلال الدين الرومي" وأهمّهم "محي الدّين بن عربي" الّذي وظف في تعبيره عن ذلك الحبّ صورا ومحسنات، وارتكز أساسا على الخيال فكانت له نظريّته في ذلك، وكلّ هذا في إطار الرّمز الشّعري.

[1] د.محمد عبد المنعم خفاجي، التصوف في الإسلام و أعلامه، دار الوفاء للطباعة و النشر ، القاهرة، سنة 2001م، ص24.

و أولى التّساؤلات : ما مفهوم التّصوّف ؟!!

I-مفهوم التصوّف :

1- لغة :

إذا ما عرضنا إلى الحديث عن مسألة اشتقاق كلمة "صوفي" فإنّنا نجد أنّه قد كثر النّقاش حولها، و اختلفت الآراء الّتي سنعرض لها كلّ في حينه، و هذا الاختلاف يعود إلى محاولة كلّ فريق إرجاع التّصوّف الإسلامي إلى مصدر بعينه .

و سنرى إلى أيّ حدّ كان هناك غلوّ و مبالغة في هذه الآراء، و خاصة آراء المستشرقين الّذين أدلوا بدلوهم في هذه المناقشات مؤيّدة هذه المواقف بأدلّة مستمدة من أقوال الصّوفيّة أنفسهم، و تردّد بعض المستشرقين في الوقوف عند رأي بعينه، حتى لا يخرج التأريخ عندنا على قاعدة النّزاهة و الموضوعيّة.

إنّ اشتقاقات كلمة "صوفي" تحدّد لنا حقيقة التصوف الإسلامي و منابعه و مصادره الخاصّة الّتي تجعله علما مستقلاّ منهجا و موضوعا، و هدفا متميّزا عن العلوم الإسلامية الأخرى و بخاصّة الفقه و علم الكلام و الفلسفة.

و من الآراء من يقول إنّ الصّوفية جاءت من أهل الصُّفة الّذين يعزفون عن الدّنيا والعيش مع اللّذات الإلهية الّتي جاء بها القرآن الكريم، فقيل أنّ هنا قوما سمّوا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصُّفّة الّذين كانوا على عهد الرّسول صلّى الله عليه و سلّم .[1]

ونجد "السّراج الطوسي" يصفهم بأنّهم المقيمون في المسجد[2]، و أنّ الرّسول عليه السّلام محبّ لهؤلاء القوم الّذين وجدوا فيه بدورهم طريق الهداية، و كان هؤلاء أشدّ النّاس في الزّهد، و هناك من يرى بل يؤكد أنّ ارتباط الصوفية بأهل الصُّفّة هو النّواة الأولى لهذا العلم، فيرون أنّ بذور

---

[1] أنظر : إسلام أو لاين، ص2، عن كتاب الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة، سنة 1960م.
[2] أنظر: إسلام أون لاين ، ص2.

الحياة الرّوحية لم تكن مغروسة في قلب النبيّ الكريم، و قلوب صحابته فحسب، و إنّما هي نامية في قلوب الكثير، و نذكر هنا أهل الصّفة الّذين عرفوا بالتأمل ومحبّة الله.

و من بين الآراء أيضا نجد التصوف ينسب إلى رجل يسمى صوفة و نجد محاولة من جانب "إسرائل ولفنسون"، هذا المؤلّف اليهودي الحديث حين يريد أن يجعل لوظيفة الصّوفة علاقة باليهود أو بلغتهم العبرية على أقلّ تقدير، فالصّوفة بالعبرية معناها الحارس، وهذا التّفسير يلائم ما نقله على حدّ قوله على لسان ابن هاشم من أنّ صوفة كانت تدفع بالناس من عرفة و تجيز لهم إذا انفردوا من منى، فإذا كان يوم النّفر أتوا لرمي الجمار، و رجل من صوفة يرمي للنّاس ما يرمون حتّى يرمي، فكان ذوو الحاجات المتعجّلون يأتونه فيقولون له، قم فارم حتى نرمي معك، فيقول لا و الله حتّى تميل الشّمس فيظلّ ذوو تلك الحاجات الّذين يحبّون التعجيل يرمون بالحجارة و يستعجلون بذلك، و يقولون له : ويلك قم فارم، فيأبى عليهم، حتى إذا مالت الشمس، قام فرمى و رمى النّاس معه. و بهذا يصبح معنى الصّوفة البصر، أو الشّخص الّذي يبصر في الشّؤون الدينية لأنّه أصدر الأمر حين مسابقة الإفاضة ، و كان أول من رمى الجمار بالحجرة أو الحصى من منى.

و هذه القصّة تنسب إلى الغوث بن مر، و هو ابن لامرأة لم تكن تلد إلاّ الأنثى، وحقيقة أمره أن ذكر عن وليد بن القاسم أنّه سئل إلى أيّ شيء ينسب الصوفي، فقال : كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة انقطعوا إلى الله عزّ و جلّ و قطنوا الكعبة ، فمن تشبّه بهم فهم الصوفية .

إنّ أمّ تميم بن مرقد ولدت نسوة، فقالت لله عليّ إن ولدت غلاما لأعيدنّه للبيت، وفي رواية أخرى إذا عاش لها الولد لتعلقنّ برأسه صوفة، فولدت الغوث بن مرّ، فلمّا ربطته عند البيت أصابه الحرّ فمرّت به و قد سقط وز

ارتخى ، فقالت : ما صار أبي إلاّ صوفة، فسمّي صوفة، و كان الحجّ و إجازة الناس من عرفة إلى منى، و من منى إلى مكة لصوفة[1].

هذا المفهوم جعل الفقهاء يهاجمونه لأنّهم لا يقبلون مطلقا أن ينتسبوا إلى رجل جاهلي كافر وثنيّ مهما كانت تقواه، و مهما كان صلاحه.

و نستطيع القول إنّ التصوف إن كان مشتقّا من الصّوفة، و هي قبيلة ، فلأنّ المتصوف فيما كُفي من حاله، و نعم من ماله و أعطى من عقباه، و حفظ من حظّ دنياه، أحد أعلام الهدى بعدو لهم عن الموبقات، و اجتهادهم في القربات، فسالك منهجهم ناج من الغمرات ، و سالم من الهلكات.

و في موضع آخر يذكر أنّ الصّوفية مشتقة من "الصّوف" الّذي كانوا يلبسونه للخشونة، و هذه مجاهدة للنّفس الّتي يريدون من خلالها الوصول إلى العبادة المطلقة، و هم أهل الورع و التقوى . فهناك علاقة بين ارتداء الصّوف، و بين التخفّف من متع الحياة و الميل إلى الزّهد وا لتنسّك ، و الصّوف لباس الأنبياء، و لذلك فاشتقاق الصّوف أقرب الاشتقاقات إلى سلوك طريق ترويض الإرادة و العزوف عن متع الحياة.

و هناك رأي يذهب إليه "جولد تسيهر"، و هو أنّ الزّهاد المسلمين و عبّادهم حاكوا نسّاك النّصارى و رهبانهم، فارتدوا الصّوف الخشن، قبل أن يخمّن أنّه يمكن أن نرجع هذه العادة و هي ارتداء الصّوف إلى عصر الخليفة "عبد الملك بن مروان" حيث بدأ فيه استعمال كلمة صوفي، و من ثمّة يرى جولد تسيهر أنّ كلمة صوفي مشتقّة من الصّوف.

و نجد أحد المهتمّين بدراسة التّصوّف الإسلامي، و هو المستشرق الإنجليزي "نيكلسون"، ذهب مذهب جولد تسيهر، و استشهد بما اعتقده بعض

---

[1] أنظر : مجلة الموقف الأدبي، مجلة شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العتدد 380 ، كانون الأول 2002.

الكتّاب الأوربيين في القرن الثامن عشر، أنّ هذا هو الاشتقاق الوحيد الّذي تبرّره اللغة و يتّفق مع الواقع

و لهذا قيل إنّ لبس الصّوف معناه الزّهد و رغب عن الدّنيا، فلمّا انتقل الزّهد إلى التصوّف، قالوا لبس فلان الصّوف بمعنى أصبح صوفيا.

و يبدو أنّ عادة لبس الصّوف كانت تقليدا لرهبان المسيحية و نسّاكهم، والدّليل على ذلك أنّ حمّاد بن أبي سليمان قدم البصرة، فجاءه "فرقد السّنجي" و عليه ثياب صوف، فقال له حمّاد : "ضع عنك نصرانيتك هذه"، و أطلق على هذه الثّياب "زيّ الرّهبان"، واستشهد بحديث معناه أنّ النبيّ عليه السّلام قال : إنّ عيسى كان يلبس ثياب الصّوف.[1]

من جهة أخرى نلحظ أنّ "سكاليجر" لا يأبه لرأي من يرى أنّ اسم الصّوفية مشتق من الصّوف، بل يقول :"أنّه أقلّ في قيمته من قبضة من الصّوف.[2]

و يرى الطّوسي ، أنّ الصوفية تنسب إلى ظاهرة اللّبسة، أي إلى لباسهم و هو الصّوف، و يذكر أنّهم لم ينسبوا إلى حال و لا إلى علم، كما نسب الزّهاد إلى الزّهد، أوالفقهاء و المحدثون إلى الفقه و الحديث.

إنّ التصوف معدن جميع العلوم، و هو محلّ جميع الأحوال و المقامات ماضيها وحاضرها و مستقبلها، إنّ الصّوفي ابن وقته و ابن حاله، و لا وقت يبقى و لا حال يدوم.

إنّ لبس الصّوف كان دأب الأنبياء و شعار الأولياء و الأصفياء و الصدّيقين والمساكين و المتنسّكين.[3]

---

[1] نيكلسون رينولد، في التصوف الإسلامي و تاريخه، القاهرة، سنة 1956م، ص66-68.

[2] نيكلسون رينولد، في التصوف الإسلامي و تاريخه، ص66.

[3] السّراج الطوسي : اللمع في التصوف، تحقيق د.عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، طبعة القاهرة، سنة 1960م، ص40-41.

و بعد وفاة الرّ سول عليه السّلام كان صحابته يرون لأنفسهم شرفا لا يدانيه شرف بتسميتهم بالصّحابة، و كذلك الجيل التالي لهم رأوا أنّ إطلاق لفظ التابعين عليهم يعتبر شرفا لذلك لم تظهر تسمية التّصوّف والصّوفية إلاّ بعد جيل الصّحابة و التابعين.[1]

و هناك رأي آخر في اشتقاق كلمة صوفي نلمح فيه أثرا يهوديا و هذا الرأي يرجع التّصوّف إلى أنّ القوم كانوا يقصرون طعامهم على الصوفانة ، و هي بقلة رعناء قصيرة، ونستطيع تحليل هذا القول على النحو الّذي يتمشّى مع طبيعة التّصوّف الإسلامي الّذي يتميّز من الأنواع الأخرى، فإنّ التصوف إذا أخذ من الصوفانة التي هي البقلة، فلاجتزاء القوم بما توحّد الله عزّ و جلّ بصنعه، فاكتفوا به عمّا فيه للآدميين، كاكتفاء البررة الطّاهرين من جلّة المهاجرين في مبادئ إقبالهم و أول أحوالهم، و الدّليل على ذلك ما يروى من أنّ الغزاة مع رسول الله عليه السّلام كانوا يقتصرون في طعامهم إلاّ على ورق الحَبَلَةُ.[2]

و قد انتقد ابن الجوزي هذا الرأي و غلّطه لأنّه لو نسب التّصوّف إلى هذه البقلة الرّعناء القصيرة المسماة بالصّوفانة لقيل : "صفوفاني"[3].

و ثمة اتجاه يذهب إلى أنّ الصّوفية مشتقة من الصّفاء و الصفوّ لقلب الصّوفي، وطهارة ظاهره و باطنه عن مخالفة أوامر ربّه .

و إلى هذا يشير أبو الفتح البستي بقوله :

تنازع النّاس في الصّوفي و اختلفوا ∴ فيه و ظنّوه مشتقا من الصّوف

---

[1] القشيري عبد الكريم : الرسالة القشيرية ، طبعة القاهرة، سنة 1330هـ، ص07-08.

[2] ج. أحبال : ورق العنب و قضبانه.

[3] ابن الجوزي : "تلبيس إبليس"، ص 173، مطبعة السعادة، سنة 1340هـ.

و لست أمنح هذا الاسم غير فتى .:. صافي فصوفي حتى لقب الصّوفي [1]

و منهم من يرى أنّ مردّ كلمة التّصوّف إلى صوفيا اليونانيّة، و صوفيا هي الحكمة.

و يرى أيضا أنّ كلمة الصّوفية ليست سوى مجموع أحرف تعني الحكمة الإلهية، فإنّ لمجموع الأرقام التي تمثل الكلمة الأولى بطريقة حساب الجمل تعادل مجموع أرقام العبارة الثانية، فالصّوفي إذن هو الّذي يبحث عن الله فيجده، و يتعرف إليه، "فالصّوفي مركّب من حروف أربعة : الصاد و الواو، و الفاء و الياء، فالصّاد صدقه و صبره و صفاؤه، والواو، وجده و ودّه ووفاؤه،و الفاء : فقره و فناؤه، و فقده، و الياء : هي ياء النسبة، فإذا تكمّل فيه ذلك أضيف إلى حضرة مولاه"[2].

و مهما يكن من أمر فإنّ الدراسة العملية أثبتت أن هذه الوجوه كلّها بعيدة ، والأصوب أن يقال أنّ اشتقاق كلمة صوفي من الصوف، فيقال تصوّف الرّجل إذا لبس الصوف، و كان لبس الصّوف شعارا للعبّاد و الزّهّاد لأول نشأة الزّهد و كثير من الصّوفية أنفسهم يذهبون إلى هذا الرّأي الأخير كالسّراج الطوسي في كتابه اللّمع[3]، ويؤيّده ابن خلدون و آخرون كثير.

و يمكن القول إنّ التّصوّف مهما تعدّدت تعريفاته عند أصحابه فإنّ جلّ شيوخه يجمعون على أنّه طريق إلى الله تعالى غايته معرفته جلّ و علا معرفة قوامها الكشف و العيان. و هي غاية لا تحدث أو بالأحرى لا يصل إليها إلاّ عباد الله الّذين بلغوا شأنا في عبادته، وقطعوا مدارج الطّريق إليه حتى وصلوا

---

[1] صللاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية و الوايا بالجزائر، تاريهخها و نشاطها.

[2] حسن السندوبي: أبو العباس المرسي و مسجده الجامع بالإسكندرية ، طبعة القاهرة، سنة 1944، ص84.

[3] السّراج الطوسي : اللّمع في التصوف ، طبعة القاهرة، سنة 1960، ص 40-41.

إلى مرتبة الولاية، فكانت المعرفة من الله حضّا لهم، وحصل لهم حينئذ من فيوضات الحقّ على قلوبهم ما لم يحصل عليه غيرهم ممن لم يسلكوا طريقتهم.

2- اصطلاحا :

يشكل التّصوّف أحد التّيارات الرّئيسية في الحياة الرّوحية الإسلامية، و قد ظهر منذ فجر الإسلام، ولا يزال قائما حتى أيّامنا هذه، . و هو يتميّز بجملة من السّمات، أهمّها التخلي عن العالم و الزّهد فيه، و التّعويل على الكشف و الذّوق و المعرفة الباطنية و اعتماد التكريس للدخول في مسالك الحقيقة و التّطلع إلى الاتّصال المباشر بالمولى عزّ و جلّ.

و التّصوّف علم من العلوم الإسلامية، وهو في حقيقة أمره روح الإسلام و جوهره لأنه تصفية للقلب و تطهيره، و إخلاص العبوديّة لله، و تحرير الجسد و نبذ الدّنيا و هجر لذّاتها والخشوع و الصّمت و التّأمل، و لقد كان للتّصوف يوما ما صولة و دولة، وكانت له مكانته المرموقة في المجتمع الإسلامي، إلاّ أنه كسائر العلوم الإسلاميّة، أضيف إليه ما ليس فيه، و دخل فيه رجال ليسوا من أهله كالدّجالين و المنحرفين، فوجدوا فيه مجالا لدجلهم وخرافاتهم و شعوذتهم ، فأساءوا بذلك إليه أبلغ إساءة، و أصبح التصوف مظهرا من مظاهر الفقر و الجهل و الضّعف و التّخاذل و الإستسلام والفراغ من العمل، ممّا كان له الأثر السّلبي في المجتمع الإسلامي.

لكن سرعان ما أعاد التّصوّف هيبته فهو جليل القدر، عظيم النفع، أنواره لامعة وثماره يانعة، فهو يزكّي النّفس من الدّنس، و يطهّر الأنفاس من الأرجاس و يوصل الإنسان إلى مرضاة الرحمان .

لقد كان للتصوّف تعاريف و مفاهيم كثيرة و متعدّدة عرّفها كلّ مفكّر حسب اتجاهه و مذهبه .

و لا ريب في أنّ الغزالي كان أحسن من صوّر صعوبة تعريف الصّوفية لمّا قال: "...وظهر لي أن أخصّ خصائصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذّوق و الحال وتبدّل الصّفات، فعلمت يقينا أنّهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال".[1]

و يرد التصوف بأسماء مختلفة منها : علم المنازل و علم القلوب ، علم الأسرار، جوعيّة، نوريّة، شكفتيّة .

و التصوف علم يعرف به كيفيّة السّلوك إلى حضرة ملك الملوك، و تصفية البواطن من الرّذائل و تحليتها بأنواع الفضائل أو غيبة الخلق في شهود الحق أو مع الرّجوع إلى الأثر، فأوله علم ووسطه عمل و آخره موهبة.

فهو فلسفة حياة و طريقة معينة في السّلوك يتّخذهما الإنسان لتحقيق كما له الأخلاقي، و عرفانه بالحقيقة و سعادته الرّوحية، و قد اختلف المهتمون بعلم التّصوف في تعليل تسميته ، فالكلاباذي يعرض رأيا مفاده أنّ الصوفية تنسب لصفاء أسرارها و نقاء آثارها.

و إذا كان التّصوّف يعني العلاقة الرّوحية بين الإنسان و ربّه، و اتخاذ موقف معين من الحياة، فيمكن القول إنّ الصّوفية حركة بدأت زهدا و ورعا، ثمّ تطوّرت فأصبحت نظاما شديدا في العبادة، ثمّ استقرّت نظاما عقليا بعيدا عن مجراها الأوّل، و عن الإسلام في كثير من أوجهها المتطرّفة .

فقد اتّسعت دائرة التصوّف بتقدم الزّمن، و تطور من ظاهرة فردية بين الإنسان و ربّه إلى ظاهرة اجتماعية طرقية كثر رجالها و أتباعهم كثرة ظاهرة، كما كثر الأولياء والأدعياء، و لقد سيطر التّصوّف في العصر الحديث على الحياة العقلية سيطرة بالغة، و كثرت ألوان الأدب الصّوفي.

[1] الإمام أبو حامد الغزالي : المنفذ من الضّلال ، طبعة القاهرة، سنة 1316هـ، ص31.

و لقد عرّف بعض الباحثين التصوّف بأنّه تيقّظ فطري يوجّه النفس الصّادقة إلى أن تجاهد حتى تحظى بمذاقات الوصول، فالاتّصال بالوجود المطلق.

و يعرّف لنا ابن خلدون طريقة التّصوّف على "أنّها العكوف على العبادة، و الانقطاع إلى الله تعالى، و الإعراض عن زخرف الدّنيا و زينتها..."[1].

لقد زخر التّراث العربي بمثل من وصفهم ابن خلدون في مقدمته في تعريف طريقة التّصوف و حقيقة الصّوفيّة، و ظهر الكثير ممن ساروا في هذا المسلك الموغل في فلسفة عميقة تجعل من الصّوفي مثار جدل و مكمن بحث و سؤال، و لن ننسى إبراهيم بن الأدهم الّذي عدّه جمهور الباحثين من أوائل المتصوفة هو "شفيق البلخي"، و من ثمّة نذكر الحلاّج والجنيد و عبد القادر الجيلاني و محي الدّين بن عربي.

و يرى التّصوّف على أنه تجربة ذوقية وجدت في سائر الأديان السماوية و الوضعية، وعبّر عنها كلّ صوفي في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد و أفكار، فالتصوف إذن تجربة لا تقف عند أخلاقياته، فالمذاهب الصّوفيّة المصطبغة بالصبغة الفلسفية لا ينبغي أن تؤخذ على أنّها مذاهب فلسفية بالمعنى الدّقيق للكلمة، و إنّما هي مذاهب قائمة على أساس من الذّوق مهما كان طابعها فلسفيّا.

إنّ الصّوفي قد يغيب في لحظات معينة عن شعوره بذاته، فيحسّ أنّ العالم الخارجي لا حقيقة له بالقياس إلى الله، ممّا ترتّب على ذلك ظهور مذاهب صوفية كوحدة الوجود والحلول و الإتحاد، لكنّها لا تخرج عن كونها مذاقات خاصّة تجعل منها شيئا مختلفا عن تلك البناءات الفكرية القائمة على أساس الاستدلال العقلي الصّارم عند الفلاسفة .

[1] أنظر : مقدمة ابن خلدون: المطبعة البهية ، طبعة القاهرة، دون سنة ، ص 328.

و ما يدلّ على أنّ علوم التصوف الإسلامي كلّها ذوق أنّ أحد تلامذة الضوفي محي الدّين بن عربي جاءه يوما فقال له : "إنّ الناس ينكرون علينا علومنا، و يطالبوننا بالدّليل عليها، فردّ عليه ابن عربي ناصحا: إذا طالبك أحد بالدّليل و البرهان على علوم الأسرار الإلهية فقل له : ما الدّليل على حلاوة العسل ؟ فلابدّ أن يقول لك : هذا علم لا يحصل إلاّ بالذّوق ! فقل له : هذا مثل ذاك !"[1]. و إذا كانت هذه المقولة تظهر دور الذوق و اعتباره في
علوم فلسفة الصّوفية، فإنّ بعض الباحثين يرى أنّ أصحاب التصوف الفلسفي لا يستطيعون أنّ يدّعوا أنّهم توصّلوا إلى نظرياتهم هذه في الوجود عن طريق الذّوق ، و ليست نظرياتهم نتيجة الهامات و فيوضات إلهية لأنّ بعضهم قد اعترف أنّه أخذها من حكمة زرادشت وفلسفة أفلاطون، الأمر الذي سديجعلها غريبة عن التصوّف الإسلامي .

فالتّصوف إذن تجربة ذوقيّة خاصة يعبر كلّ صوفي عنها بوسيلته و طريقته، و تختلف من صوفي إلى آخر نتيجة درجته في التّجربة ذاتها، و لعلّ أهمّ ما يميّز هذه التّجربة عن التّجربة الصّوفية بعامة أنّها تتميّز بالترقي الأخلاقي، و هي تعدّ الميزة الثانية في تصنيف بيوك ، فكلّ تصوّف له قيم أخلاقية معيّنة ، و كان التّصوف علما للأخلاق الدّينية، و من الطّبيعي أن ترتبط الناحية الأخلاقية للتّصوّف بالكلام عن النّفس الإنسانية، فهي تهدف إلى تصفية النّفس من أجل الوصول إلى تحقيق القيم الأخلاقية و بيان آفاتها و أمراضها و طريق الخلاص منها. و من ثمّة فإنّ مبحث الأخلاق عند الصّوفية كان قائما على أساس تحليل النّفس الإنسانيّة لمعرفة أخلاقها الذّميمة و استبدالها بأخلاق محمودة.

---

[1] محي الدين بن عربي : التدبيرات الإلهية ، طبعة نيبرج، ص114-115.

و قد كان للصّوفية آراء في ذلك فنجد "السهروردي البغدادي" يبين ذلك الارتباط بين علم الأخلاق و علم النفس عند الصّوفية فيقول : "إنّ الصّوفية رزقوا سائر العلوم التي أشار إليها المتقدّمون، و من أعزّ علومهم علم النّفس و معرفتها و معرفة أخلاقها".[1]

و يقول القشيري : "و إنّما أرادوا (أي الصّوفية) بالنّفس ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه و أفعاله، ثمّ إنّ المعلولات من أوصاف العبد على ضربين: أحدهما يكون كسبا له كمعاصيه و مخالفاته، و الثّانني أخلاقه الدّنيئة الفطريّة فهي في أنفسها مذمومة، فإذا عالجها العبد و نازلها تنتفي عنه بالمجاهدة لتلك الأخلاق".[2]

كما تتميّز التجربة بخاصيّة الفناء في الحقيقة المطلقة، و يقصد به مرّة "فناء صفة النّفس"[3] أو أنّه "سقوط الأوصاف المذمومة"[4]، و مرّة يعنى به فناء الإنسان عن إرادته وبقاؤه بإرادة الله، كقول "السّراج الطوسي": و أيضا" الفناء هو فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك".[5]

و من ثمّة فالفناء هو أن يصل الصّوفي من رياضاته إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته، كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة هي الله عند صوفية المسلمين، و من ثمّة القول بالاتحاد بهذه الحقيقة.

إنّ سكون القلب و راحته من خصائص التّصوف عند المتصوّفة و هي حال رفيع، فالتصوف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن، أو ضبطها و إحداث نوع من التّوافق النّفسي عند الصّوفي و هذه الحال لا تكون إلاّ "لعبد رجح عقله،

[1] السهروردي البغدادي : عوارف المعارف بهامش الإحياء، طبعة القاهرة، سنة 1334هـ، ص 244، ج1.
[2] القشيري عبد الكريم : الرسالة القشيرية ، ص44.
[3] السّراج الطوسي : اللّمع في التصوف ، ص417.
[4] القشيري عبد الكريم : الرسالة القشيرية ، ص36.
[5] السّراج الطوسي : اللّمع في التصوف ، ص417.

و قوي إيمانه، و رسخ علمه، و صفا ذكره، و ثبتت حقيقته"[1]. و هذا لا يكون إلاّ في نهاية الطريق.

و قد ورد ذكر اطمئنان القلب في قوله تعالى : {يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً}[2] و قوله حاكيا عن إبراهيم :{ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي}[3].

فالصّوفي يعاني في بداية طريقه صراعا نفسيّا يصاحبه الحزن و القلق، و في النهاية يتحقق بهدوء القلب نتيجة لاستقرار الإيمان بالله فيه، و أنّه مرجع الكلّ و مصدر كلّ نعمة، فالمعرفة الحقيقية بالله يصاحبها اطمئنان كامل أو فرح حقيقي أو سعادة غامرة.

و يتميّز التّصوّف برمزيّة المتصوّفة في تعبيرهم، فيحتاج القارئ إلى التّحليل والعمق لفهم كلامهم و إدراك مراميهم، فالتّصوف حالات وجدانية يصعب التّعبير عنها بألفاظ اللّغة العادية، و هذا يجعل التّصوّف قريبا من الفنّ.

و من ثمّة عرّف التّصوف بأنه فلسفة حياة تهدف إلى التّرقي بالنّفس الإنسانيّة أخلاقيّا، و تتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى الشّعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، و العرفان بها ذوقا لا عقلا، و ثمرتها السعادة الروحية، و يصعب التعبير عنها بالألفاظ العادية لأنّها وجدانية الطّابع و ذاتية.

و لمّا كان المتصوّفة دائما هائمين في فيوضات إشراقية، و إلهامات قدسية، أدّى بهم ذلك إلى حبّهم لله تعالى، يفنون فيه و يخلدون، فقد أصبحت فلسفة التّصوّف مذهبا عالميا يتلون مع كلّ أمّة بلون عقائدها و تفكيرها، و التأمّل

---

[1] م.ن، ص98.
[2] سورة الفجر : الآية 27-28.
[3] سورة البقرة : الآية 260.

العميق في خلال مبدع الكون، والفناء في هيولات هذا الجلال النوراني عبر الحبّ الإلهي المطلق.

و من ثمّة أصبح التصوف أشبه باللحن الموسيقي الّذي يبعث أسراره في أجنحة الحبّ الخفيّة التي تحمل الروح المنتشية إلى آفاق غامضة مسحورة .

و يتجلّى من استعراض الآراء السابقة، كثرة تعريفات التصوف عبر حقب من الزمن معينة، و مع كل هذا الاختلاف في المفهوم فإنه يظلّ هناك أساس واحد للتصوف لا خلاف عليه، و هو أنّه أخلاقيات مستمدة من الإسلام، يقول ابن القيم الجوزية : "و اجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أنّ التصوّف هو الخلق".[1]

التصوف إذن في أساسه خلق وهو روح الإسلام، لأنّ أحكام الإسلام تقوم على أساس أخلاقي، ذلك أنّ القرآن الكريم جاء بانواع مختلفة من الأحكام الشرعية، و هي ثلاثة : العقائد و الفروع من العبادات و المعاملات ، و الأخلاق.

و علم التّصوّف يستند على علمي الكلام و الفقه إذ لا بدّ للصّوفي من علم كامل بالكتاب و السّنة، و لذلك يقول الشّعراني : "هو (أي علم التّصوّف)" علم انقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل، بالكتاب و السّنة، و التّصوّف إنّما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة"[2].

و من تعريفات التّصوّف الأخرى :

التّصوّف الإسلامي يرجع إلى معنى واحد هو الإحسان و الخلق و التقوى وطلب الكمال.

و قيل هو :

- الجدّ في السّلوك إلى ملك الملوك.[3]

[1] ابن القيم الجوزية : مدارج السالكين ، طبعة القاهرة، سنة 1956م.
[2] الشعراني عبد الوهاب، الطبقات الكبرى، طبعة القاهرة ، سنة 1343ه،،، ص4، ج1.
[3] http: w.w.w.summa.info/islamic /sufi.html

- هو الموافقة للحقّ و المفارقة للخلق.[1]

- هو ابتغاء الوسيلة إلى منتهى الفضيلة.[2]

- هو حفظ الوفاء و ترك الحفاء.[3]

- هو الرّغبة إلى المحبوب في درك المطلوب.[4]

قال شيخ الإسلام زكرياء الأنصاري : "التّصوّف علم تعرف به أحوال تزكية النّفوس، و تصفية الأخلاق، و تعمير الظّاهرو الباطن لنيل السّعادة الأبدية ".[5]

و قال أحمد زرّوق : "التصوّف علم قصد لإصلاح القلوب و إفرادها لله تعالى عما سواه، و الفقه لإصلاح العمل و حفظ النّظام و ظهور الحكمة بالأحكام".[6]

و قال بعض الشّيوخ : "التّصوّف كلّه أخلاق، فمن زاد عليك بالأخلاق، زاد عليك في التصوّف".[7]

و قال أبي الحسن الشاذلي : "التّصوف تدريب النّفس على العبودية، و ردّها لأحكام الرّبوبية"[8].

إنّه لمن الواضح أنّ التصوف الإسلامي لا يمكن حصره بتعريف جامع شامل، و أنّ المتصوّفة لم يعرّفوا التّصوّف إلاّ من خلال أحوالهم و مجاهداتهم الّتي عايشوها و اختبروها، وقد بلغت هذه التّعريفات من الكثرة العددية حتى قال أحد شيوخ التّصوف إنّ التّصوّف قد "حدّ و رُسم و فُسّر بوجوه تبلغ نحو الألفين مرجعا ، كلّها أنّ التصوف صدق التّوجّه إلى الله بما يرضاه من حيث يرضاه".[9]

---

[1] م.ن

[2] إسلام أون لاين.

[3] م.ن

[4] م.ن

[5] م.ن.

[6] م..ن.

[7] م.ن.

[8] إسلام أون لاين.

[9] الشيخ زروق المغربي : قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة و الحقيقة ، ص06.

و لاحظ ابن خلدون الكثرة العددية السّاحقة في تعاريف الصّوفيّة و ردّها إلى سببيين ، هما : اختلاف أحوال المتصوّفين، و قد تنبّه القشيري إلى هذه النّقطة بالذّات، فقال في رسالته مبينا اختلاف التّصوّف تبعا لاختلاف أحوال المتصوّفة، قائلا: "و تكلّم النّاس في التصوف ما معناه، و في الصّوفي و من هو، فكلّ عبّر بما وقع له"[1].

و السّبب الآخر هو تطور الحياة الإسلامية، فمن المتصوّفة من عبّر بأحوال البداية ، كقول القصّاب[2] : "هو أخلاق كريمة، ظهرت في زمن كريم من رجل كريم مع قوم كرام".[3]

و منهم من عبّر بأحوال النّهاية، فقد سئل الجنيد عن التّصوّف فقال : "أن نكون مع الله بلا علاقة".[4]

و للإشارة كان للأمير عبد القادر الجزائري رأيه في التّصوّف فهو يعتبره : "جهاد النّفس في سبيل الله، أي لأجل معرفة الله، و إدخال النّفس تحت الأوامر الإلهية و الإطمئنان والإذعان لأحكام الرّبوبية لا شيء آخر من غير سبيل الله".[5]

و يوجّه الأمير تحذيره إلى الصّوفي الّذي : "يجاهد نفسه بالرّياضات الشّاقة لأجل طلب جاه عند الملوك، أو لصرف وجوه العامّة إليه أو حصول غنى، أو نحو ذلك من الحظوظ النفسيّة".[6]

و الصّوفيّة في نظره هم هؤلاء الّذين عليهم "أن يكونوا في جميع أحوالهم و تصرّفاتهم، حاضرين مع الله تعالى"[7].

---

[1] القشيري عبد الكريم : الرسالة القشيرية، ج2، ص551.
[2] محمد بن علي القصاب أبو جعفر البغدادي، كان أستاذ الجنيد، توفي سنة 275هـ/888م.
[3] القشيري عبد الكريم : الرسالة القشيرية، ج2، ص552.
[4] السراج الطوسي: اللمع في التصوف ، ص45.
[5] الأمير عبد القادر الجزائري : المواقف ، مج1، الموقف 71، ص141.
[6] الأمير عبد القادر الجزائري : المواقف، ص141.
[7] المصدر نفسه، المواقف 12، ص46.

و قد أطلقت عليهم ألقاب عديدة فهم تارة أهل الله، و طورا العارفون، و مرة أهل الكشف و العرض، و انتهى إلى اعتبار الصوفية هم سادات طوائف المسلمين.

إنّ التصوف هو جهاد النفس في سبيل معرفة الله عن طريق الرّياضات الشّاقة، والعبادة الخالصة لله،و الحضور الدّائم مع الله.

و يعرّف الشّبلي التّصوّف باعتباره علما و معرفة مستقلة حيث نجد عنده لأول مرة تسمية علم التّصوّف بعلم الخرق، في مقابل تسمية الفقه و العلم الظاهر بـعلم الورق.

فهو القائل :

تسربلت للحرب ثوب الغرق ∴ و همت البلاد لوجد القلق

ففيك هتكت قناع الـغوى ∴ و عنك نطقت لدى من نطق

إذا خاطبوني بعلم الـورق ∴ برزت عليهم بعلم الخـرق [1]

و الدّارس للتصوف يلحظ أنّه ارتبطت به حركتان هما : حركة الفتوة و حركة الرّباط في رأي ، و حركة الفتوّة و حركة المرابطة[2] في رأي آخر.

فما هي الفتوّة و ما هي المرابطة ؟

تعرّف الفتوّة في الإسلام بأنّها الصّفح عن زلاّت الناس، والتماس المعاذير لهم، و أن يستخدم الفتى قوته و شجاعته في نصرة الضّعفاء من المظلومين، و الفقراء و الأيتام والعاجزين، و أن يعتبر أنّ ليس له في النّاس عدوّ، و لكن جهلاء و ضالّون يجب تعليمهم وهدايتهم.

و الصّوفية هم قوم اصطفاهم الله، و اصطنعهم لنفسه ليدلّوا عليه، و أن يكونوا صدى الطريق إليه، و علامة عليه، و هم أهل الفتوة و الإيثار.

---

[1] الشبلي : دراسات في التصوف الإسلامي.

[2] ينظر : عمر فرّوخ : التصوف في الإسلام، ص25.

و الفتوة عند جعفر الخلدي هي : "احتقار النفس و تعظيم حرمة المسلمين، و الفتوّة تقتضي الإخلاص لا الرياء، لأنّ الفرق بينهما أنّ المرائي يعمل ليرى، و المخلص يعمل ليصل، و هي صفة الصّدّيقين أيضا لأنّ من الفتوة أن يؤخر الإنسان حظّ نفسه، و يقدّم حظّ إخوانه ليكون الحقّ تعالى في حاجته بالقضاء و التيسير"[1].

و اعتبر بعضهم أنّ التّصوّف هو الفتوة، فحين سئل سهل بن عبد الله السّستري عن التصوف، قال:"التّصوّف هو الفتوّة و الشّجاعة و الصّدق".[2]

هذا و إنّ الفتيّ في أصل التّواضع اللّغوي هو أحد كرام النّاس ذو مقام إجتماعي مرموق، على أن يكون شجاعا كريم النّفس سخيّا.

أمّا الرّبط و الرّباط و المرابطة [3]، فالاجتماع في الثّغور للدّفاع عن الإمبراطورية الإسلامية، فكانت الجيوش إذا توقفت عن الزّحف في بلاد العدوّ، و أقامت حيث وقفت جماعات تمنع العدوّ من الهجوم على حدود جديدة، و اصطبغت المرابطة منذ نشأتها بصبغة دينية إذ اعتبرت أنها نوع من الجهاد في سبيل الله ، و كان المرابطون كلّهم متطوّعين.

II- الأحوال و المقامات :

السفر الرّوحي عند الصّوفيين ، أو مراحل الرّحلة الصّوفية :

إنّ للتّصوّف مراحل يجتازها الدّاخل فيه أو من يطمح إلى أن يكون ضمن تشكيلته؛ وهذه المراحل تتلخّص في ثلاث هي :

أولا غاية دينية معينة.

ثانيا : حالة نفسيّة ينكشف فيها للصّوفي تحقّق هذه الغاية.

---

[1] الشعراني عبد الوهاب : الطبقات الكبرى، طبعة القاهرة، ج1،ص101.

[2] القشيري عبد الكريم: الرسالة القيشرية ، ص 60.

[3] يقال : رابط الأمور مرابطة ور باطا: دوامه و واضب عليه، و رابط الجيش ، لازم ثغر العدو، و الأصل أن يربط هؤلاء و هؤلاء خيلهم.

و ثالثا طريقة خاصّة يسلكها لكي تورثه، أو تنتج له هذه الحالة النّفسية.[1]

أمّا الطّريقة فهي رياضة النّفس و مجاهدتها، و قمع لذّاتها، و محاسبة الضمير، و تصفية القلب من كلّ ما سوى الله.

و أمّا الحالة النّفسية فهي التي يسميها الصّوفية حالة الجذب، أو حالة الإشراق.

و أمّا الغاية التّي يسعى إليها جميع الصّوفية فهي الحقّ أي الله، و لذلك يسمّون أنفسهم أهل الحقّ أو أهل الله، فإذا وصل الصّوفي إلى غايته كان دائم الحضور مع الله، دائم الشّهود له، يدرك الله في كلّ شيء، و يسمعه في كلّ شيء.

و لكن : هل يستطيع كلّ إنسان أن يصل إلى هذه المرتبة من السموّ الروحي والنّفسي؟! نعم !، إنّه يستطيع أن يصل إليها إذا استطاع أن يسلك طريقها، و الطّريق أن تنظر إلى الحقّ، و تزهق الباطل. و بداية الطّريق تقتضي تغييرا في الإدراك ، و تحوّلا في المعرفة، ودأبا في السّؤال، و البحث الّذي يهدف إلى إغناء التجربة الرّوحية للصّوفي، و عروج الرّوح إلى ربّها في رحلة إسراء، يتطلّب من السالك محاولة تسلّق سلم السّلسلة الكونية للوجود، ولذلك أطلق على الطّريقة اسم المعراج، وهو وصف أدقّ و أقرب إلى تصوير من هم عليه، لأنّ الصّوفي في سفره الرّوحي دائم الصعود و التّرقي، لا يصل إلى أفق من آفاق حياته الرّوحية إلاّ تطلّع إلى أفق آخر، و لا يسبر غورا من أغوار النّفس إلاّ كشف له غور آخر .

و قد أجمع المتصوّفة على أن يسمّوا الحياة الرّوحية سفرا، و الصّوفي الّذي يأخذ في السّعي للوصول إلى الله يسمى سالكا، أو مسافرا.

و يبدأ الصّوفي عادة سلوك هذا الطّريق بشعوره برغبة ملحة تستولي على قلبه فتبعث فيه رغبة نحو تذوّق الإيمان بالوجدان، و عدم الوقوف عند حدود التصديق، أو الإيمان التّقليدي الّذي حصل عليه بالتوارث، و التّلقن و التعلّم، و

[1] ينظر : أبو العلا عفيفي : "الصّوفية و لما سمّوا بهذا الاسم".

الاستدلالات العقلية و المنطقية، وتأخذ هذه الرّغبة بالازدياد بمقدار صفاء روحه، و استعداد نفسه إلى الرقيّ الرّوحي، فيمتلك هذه النّفس الحنين و الشّوق إلى معرفة خالقها، معرفة ذوقية لا نقلية، و لا عقلية. ويغلب أن يساور الصوفي في حالته هذه شكوك و أوهام خفية فيما يتعلّق بالأمور الدّينية، وبعض المعتقدات دون أن يجد من عقله دليلا كافيا لحلّ هذه المعضلات، و الخروج من ظلمات الحيرة الّتي جاءته عن طريق الظّنون و الشّكوك، فيلجأ إلى أحد المرشدين من مشايخ الصّوفية.

و قليل من يبلغ نهاية هذه الطّريق الطويلة الوعرة المسالك، ففيها مقامات هي بمثابة مراحل، تعرّض في خلالها للسّالك أحوال. و المقامات هي قوام الرّحلة إلى الله. و السّالك كما قلنا في مجاهداته بحاجة ماسة إلى شيخ يرشده و يعينه.

لذا تنحصر الرّحلة الصوفية في أمور أربعة هي : المقامات، الحوال، المجاهدات، الشّيخ المرشد.

مقامات الصّوفية و أحوالهم :

1- المقامات :

ما هي المقامات ؟!

يعني الصّوفية بالمقام قيام العبد بين يدي الله عزّ وجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات و الرّياضات و الانقطاع إلى الله عزّ وجلّ.[1]

و عرّف القشيري المقام فقال : "ما يتحقق به العبد بمنازلته (أي بنزوله فيه، و بما اكتسبه له) من الآداب ممّا يتوصّل إليه بنوع تصرّف، و يتحقّق به بضرب تطلّب، و مقاساة تكلّف"[2]. و لا يكتسب المريد هذه المقامات دفعة واحدة

---

[1] السراج الطوسي : اللمع في التصوف ، ص70-71.
[2] القشيري عبد الكريم : الرسالة القشيرية : ص191، ج1.

بل عليه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، و يصل إلى درجة الكمال فيه.[1]

و قد اختلف شيوخ الصّوفية أنفسهم في عدد المقامات و جعلها الطّوسي سبعا و هي: التّوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصّبر، التوكل، الوعظ[2]، و هذه المقامات السّبع جماع التربية الخلقية الزهديّة للصّوفي.

أمّا مقام التّوبة فهو أوّل منزلة من منازل السّالكين، و أوّل مقام من مقامات الطّالبين المنقطعين إلى الله، و تحديد التوبة: انتباه القلب من رقدة الغفلة، و رؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة، أو هو "الرّجوع عمّا كان مذموما في الشّرع إلى ما هو محمود فيه"[3]، و تتمثل التوبة في شكل هائف يزور في الصّحو أو في المنام مصحوبا برؤية وجه جميل أو صوت رخيم، و الشّعر يسجل حركة النّفس عندما تلوح الإشراقة عن طريق التوبة الصّادقة حين يتطهّر الظّاهر و الباطن و يمتلئ القلب بحبّ الله.

أمّا مقام الورع أو التّقوى ، فهو ترك الشّبهات، و الورع هو اجتناب الشّبهات خوفا من الوقوع في المحرّمات، و من ثمّة فالورع أن يمتنع المريد عن كلّ حرام، و يتعفّف عن كلّ شبهة، إذا تشابه الأمر عليه، و لم يستطع أحد أن ينقذه من حيرته فاليستفت قلبه .

و كلام الصّوفية في المعرفة الحاصلة عن التّقوى و التخلق، و الإلهام يردّ إلى آيات مثل قوله تعالى : {وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ}[4]. و قوله تعالى : {فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا}[5].

---

[1] المصدر نفسه : ص191.
[2] السراج الطوسي : اللمع في التصوف ، ص70-71.
[3] القشيري : الرسالة القشيرية ، ج1، ص253.
[4] سورة البقرة: الآية 281.
[5] سورة الكهف : الآية 64.

أمّا مقام الزّهد، معناه ارتفاع الإنسان بنفسه فوق شهواتها، و هذا معناه أن يتحرّر تماما من كلّ ما يعيق حريته. إنّ الصّوفي إذا لم يحكّم أساسه في الزّهد لا يصحّ له شيء ممّا بعده، لأنّ حبّ الدّنيا رأس كلّ خطيئة، و الزّهد في الدّنيا رأس كلّ خير و طاعة، و حسبنا أن نشير إلى بعض الأحاديث النبوية التي تحثّ على الزّهد في الدّنيا، فمنذ ذلك قوله صلى الله عليه وسلّم : "الدّنيا سجن المؤمن و جنّة الكافر".[1]

و قوله: "يقول العبد : مالي : إنّما له من ماله ثلاث : ما أكل فأفنى، أو لبس فأبلى، أو أعطى فأقتنى، و ما سوى ذلك فهو ذاهب و تاركه للنّاس"[2].

هذه الأحاديث كانت بمثابة دافع للمسلمين إلى الزّهد في الدّنيا و العمل من أجل الآخرة .

ولم يرد الزّهد في القرآن الكريم إلاّ مرّة واحدة، و هي قوله تعالى : {وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنْ الزَّاهِدِينَ}[3].

و يتميّز الزّهد بالتّفوق و إراحة النّفس من هموم الغد، و هو عند المتصوّفة معبرا إلى الحبّ المطلق.

و عرّف بعض المتصوّفة الزّهد بأنّه : "ترك لذائذ الدّنيا الفانية - المشروعة و غير المشروعة- طمعا بلذائذ الآخرة الخالدة لذا كان الزّهد عند بعضهم أفضل من الفقر، لأنّه فقر و زيادة، و لأن الفقير عادم للشّيء اضطرارا، و الزاهد تارك للشّيء اختيارا".[4]

---

[1] سنن الترمذي، أبي هريرة، حديث رقم 2246.
[2] صحيح مسلم، أبي هريرة، حديث رقم 5259.
[3] سورة يوسف : الآية20.
[4] حنا فاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ، ص265.

أمّا مقام الفقر، فهو توجيه الإرادة الصّادقة إلى الافتقار الدّائم إلى الله، و قد قال الرّسول صلّى الله عليه و سلّم :"الفقر أزين للعبد المؤمن من العذار الجيّد على خدّ الفرس"[1]

و لا يعني الفقر الصّوفي انعدام الملكية فقط، بل يتضمن انعدام الرّغبة في الأمور الدّنيوية، و نفض اليد من المشاركة في الملكيات الدّنيوية، و الرغبة في الله على أنّه الغاية الوحيدة المرغوب فيها.

و مقام الفقر يستند في القرآن الكريم إلى قوله تعالى : {وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ}[2]، و قوله تعالى : {لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ}[3] .

أمّا مقام الصّبر ، فهو من المقامات التي تمكن السّالك من أن يتحمل جميع ما تحلّ به من مصائب، و نكبات و مآس، لأنّها صادرة عن مشيئة الله.

يرى الطّوسي أنّ "الصّبّار أعلى درجات الصّابرين"[4]، لأنّ صبره في الله و لله و بالله، فهذا لو وقع عليه جميع البلايا لا يعجز و لا يتغيّر و ما هو جار العرف به أنّ صبر المحبين أقوى و أعنف من صبر الزّاهدين[5] .

يقول الشّلبي :

صابر الصّبر فاستغاث به الصّبر .:. فصاح المحبّ بالصّبر صبرا [6]

و مقام الصّبر مذكور في القرآن الكريم في قوله تعالى: {وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ}[7]، و في قوله جلّ و علا : {وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ}[8].

---

[1] ورد هذا الحديث في كتاب السراج الطوسي : اللمع في التصوف، ص74.
[2] سورة محمد: الآية 39.
[3] سورة البقرة: الآية 272.
[4] السراج الطوسي: اللمع في التصوف ، ص76.
[5] المصدر نفسه ، ص77.
[6] الشبلي : دراسات في التصوف الإسلامي.
[7] سورة النحل : الآية 127.
[8] سورة البقرة : الآية 154.

و قوله عليه السلام : "الطّهور شطر الإيمان، و الحمد لله تملأ الميزان، و سبحان الله، و الحمد لله تملآن السّماوات و الأرض، و الصّلاة نور و الصّدقة برهان، و الصّبر ضياء"[1].

أمّا مقام التّوكل، فهو استسلام السّالك استسلاما لمشيئة الله. قال "سهل بن عبد الله السّستري" :"أوّل مقام في التوكل أن يكون العبد بين يدي الله عزّ وجلّ كالميّت بين يدي الغاسل، يقلبه كيف شاء، لا يكون له حركة و لا تدبير".[2]

و قد أثّر الصّوفية تأثيرا قويا في الإسلام عن طريق قولهم بالتوكل، حتّى طبعوه بطابعه، و هو ما يسمّى بالاستسلام أو الجبر الإسلامي. و لقد حثّ الرّسول عليه السلام على التّوكل و التّسليم بقضاء الله فقال : ": احفظ الله تجده أماك، تعرّف إلى الله في الرّخاء يعرفك في الشدّة، و اعلم أنّ ما أخطأك لم يكن ليصيبك ، و أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، واعلم أنّ النّصر مع الصّبر، و أنّ الفرج مع الكرب، و أنّ مع العسر يسرا"[3].

و قد ذكر مقام التّوكل في القرآن الكريم في قوله تعالى : {وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلْ الْمُؤْمِنُونَ}[4]، و قوله تعالى : {وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ}[5]. فالتّوكّل إذن هو عمل قلبي و ثقة بالله.

إذا اتجهنا إلى مقام الرّضا، فحسبنا أن نقول أنّه آخر المقامات، ثمّ يقتضي بعد ذلك أحوال أرباب القلوب. و قد قال فيه ذو النون المصري : "هو سرور القلب بمرّ القضاء".[6]

---

[1] صحيح مسلم، رواه أبي مالك الأشعري، حديث رقم 328.
[2] القشيري : الرسالة القشيرية ، ج1، ص 368.
[3] مسند أحمد، رواه بن عباس ، حديث رقم 2666.
[4] سورة التوبة : الآية 51.
[5] سورة الطلاق : الآية 03.
[6] السراج الطوسي: اللمع في التصوف ، ص80.

و قالت رابعة العدويّة : "إنّ العبد يكون راضيا إذا كان سروره بالمصيبة كسروره بالنّعمة".[1]

و يرى الغزالي في الرّضا أنّه ثمرة من ثمار المحبّة ، و هو أعلى مقامات المقربين، و الرّضا مذكور في قوله تعالى : {رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ}[2].

و هناك أيضا مقام المحبّة المتبادلة بين العبد و الرّبّ، وهو مشار إليه في قوله تعالى : {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ}[3].

و إذا كانت هذه هي المقامات، فما هي أحوال المتصوّفة ؟!!

2- الأحوال :

ما هي الأحوال ؟

الأحوال عند الصّوفية معان ترد على القلب، من غير تعمّد منهم، لا اجتلاب و لا اكتساب، مثل : الطرب، الحزن، البسط و الشوق، و صاحب الحال مترف عن حاله، ينتقل من حال إلى حال، إذ "الأحوال كاسمها ، يعني أنّها كما تحلّ بالقلب،تزول في الوقت"[4].

و أمّا معنى الأحوال عند الطوسي فهو "ما يحلّ بالقلب أو تحلّ به القلوب : من صفاء الأذكار"[5]، و ليس الحال من طريق المجاهدات و العبادات التي ذكرناها.

---

[1] القشيري عيد الكريم : الرسالة القشيرية ، ص424، ج2.
[2] سورة المائدة: الآية 121.
[3] سورة المائدة : الآية 56.
[4] القشيري عبد الكريم : الرسالة القشيرية ، ص 195، ج1.
[5] السراج الطوسي: اللمع في التصوف ، ص66.

هذه الأحوال تنزل من لدن الله إلى القلب فلا يستطيع الإنسان لها دفعا و لا يقدر أن يحتفظ بها فوق ما أراده الله. "فهي تحلّ في قلبه، و تزول عنه كما يريد الحقّ".[1]

و قد عدّ الطّوسي الأحوال، و هي عشر : المراقبة، القرب، المحبّة، الخوف، الرّجاء، الشّوق، الأنس، الطّمأنينة، المشاهدة و اليقين[2].

أمّاالمراقبة فلا تكون إلاّ لعبد قد علم و تيقن أنّ الله تعالى مطّلع على ما في قلبه وضميره، و عالم بذلك، فهو يراقب الخواطر المذمومة المشغلة للقلب عن ذكر سيّده. [3]

فالمراقبة نوع من تركيز الفكر و التيقّظ، بحيث لا تجد وساوس الشّيطان إلى القلب سبيلا، و لا تتطرّق إليه الأفكار الأثيمة، فالمراقبة تستأصل الرّذائل النّفسية ، كالجهل و الكبر، و الحسد، و تستبدل بها أضدادها من صفات حميدة .

و المراقبة تجعل السّالك يشعر بقرب الله منه، و بقربه من الله، قال الجنيد : "إنّ الله تعالى يقرب من قلوب عباده، على حسب ما يرى من قرب عباده منه".[4]

إنّ الصوفية يعتبرون أنّه ليس من كائن إلاّ الله، فالله هو الجمال السّرمدي، و ليس من سبيل إلى الله إلاّ الحبّ، فالحبّ سببه جمال الله، و العالم خلق ليقدّم آيات الحبّ إلى الله، وذلك هو سرّ الحياة. و الصّوفية يحبون الله لا خوفا من ناره و لا طمعا في جنّته، بل يحبّونه لذات الحبّ، و لأنّه أهل للحبّ.

و قد اعتبر هذا الحبّ الخالص في الأحوال بمنزلة التوبة في المقامات، فمن صحّت توبته على الكمال، تحقق بسائر المقامات و الصّوفية بهذا الحب

---

[1] نيكولسيون رينولد : في التصوف الإسلامي و تاريخه، طبعة القاهرة، سنة 1947م، ص80.
[2] السراج الطوسي: اللمع في التصوف ، ص50.
[3] المصدر نفسه ، ص 82.
[4] المصدر نفسه، ص85.

يحلّون مشكلة الفلسفة الكبرى الّتي تتساءل عن معنى الحياة إنّ كلّ شيء عند المتصوّفة يقوم على الحبّ و يبنى عليه، ويصلّون في حبّهم إلى ما سمّوه بالوجد وهو استغراق تام في النّشوة العلوية أو ما يسمّى بالفناء.

و هذا الوجد الصّوفي غرق فيه كثير من الشّعراء الصّوفية، عبروا فيه من خلال أشعارهم عن حبّهم لله تعالى، و هؤلاء هم الّذين عرضت لهم بالدّراسة في الفصول الآتية من البحث كـ : عمر بن الفارض، جلال الدين الرومي، رابعة العدويّة، و خاصة محي الدين بن عربي من خلال قصائد من ديوانه ترجمان الأشواق، و جمالية توظيفهم للرّمز في تلك الأشعار تدفع القارئ إلى التّعمق و التّحليل.

و لم يقتصر الحبّ الصّوفي على الله وحده، بل تعدّاه إلى جميع مخلوقاته، على أنّ صفات الله تتجلّى فيها ، فالمتصوف يحبّ الله في مخلوقاته، و يحبّ المخلوقات في خالقها. و لهذا فكلّ شيء مظهر من مظاهر الجمال الإلهي، و كلّ شيء موضوع عشق و محبّة، فالحبّ إذن جوهر السلوك عند الصّوفية.

إنّ الخوف حال تقابل المحبة، فإنّ القرب إلى الله و النّظر إليه يبعثان المحبة في النّفس، كما يبعثان الخوف النّاجم عن رهبة الله و عظمته و جلاله، و من ثمّة فليس الخوف الصوفي نفورا، و إنّما هو لجوء إلى الله، من الله نفسه.

قال بعضهم : "الخوف و الرّجاء جناحا العمل لا يطير إلاّ بهما"[1]. و الرّجاء هو تعلّق النّفس بالمحبوب الّذي يسعى المتصوف في الوصول إليه، إنه المحبّة الواثقة.

[1] السراج الطوسي: اللمع في التصوف ، ص91.

و قد ورد ذكر الخوف و الرّجاء في القرآن الكريم في قوله تعالى : {يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا}[1]، و قوله تعالى: {مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ}[2] .

و روي عن النبي عليه السّلام أنّه كان يقول في دعائه : "أسألك لذّة النظر إلى وجهك و الشّوق إلى لقائك"[3]. و لذّة النّظر إلى وجه الله تعالى في الآخرة و الشّوق إلى لقائه في الدّنيا، إذ أنّ الشّوق ثمرة من ثمار المحبّة، فمن أحبّ الله اشتاق إلى لقائه حيث ينعم قلبه بذكره.

إنّ الأنس بالله تعالى معناه "الاعتماد عليه ، و السّكون إليه، و الاستعانة به، و لا يتهيّأ أن يعبّر عنه بأكثر من هذا"[4].

و يظهر أنّ حبّ رابعة العدوية لله كان من ذلك النوع الّذي سيطر على كيانها إلى الحدّ الّذي جعلها تغيب عن ذاتها في كثير من الأحيان لحضورها مع الله تعالى الّذي جعلها على نحو ما تشير إليه بقولها :

إنّي جعلتك في الفؤاد محدّثي ∴ و أبحث جسمي من أراد جلوسي

فالجسم منّي للجليس مؤانس ∴ و حبيب قلبي في الفؤاد أنيسي [5]

إنّ الطّمأنينة تحدث في قلوب الّذين لا يذهبون إلى القول بالأنس فهم يعلمون أنّ قلوبهم لا تقدر أن تطمئنّ إلى الله أو تسكن معه، هيبة له و تعظيما، إذ هو غاية لا تدرك لأنّه كما قال تعالى : {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [6]، وقوله تعالى :{وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ}[7]، وهم في فنائهم عن أنفسهم مأخوذون بجلالة الله و جماله و عظمته.

---

[1] سورة السجدة : الآية 16.
[2] سورة العنكبوت : الآية 04.
[3] سنن النسائي ، عطاء بن الشائب، حديث رقم 1288.
[4] السراج الطوسي: اللمع في التصوف ، ص96.
[5] ابن كثير : البداية و النهاية، ج10، ص187.
[6] سورة الشورى : الآية 09.
[7] سورة الإخلاص: الآية 04.

إنّ تحقق الصّوفي بالطّمأنينة يضفي عليه قوّة نفسية، و يجعل الآخرين يأنسون به، يقول سهل بن عبد الله السّستري : "إذا سكن قلب العبد إلى مولاه، و اطمأنّ إليه، قويت حال العبد، فإذا قويت أنس العبد بكلّ شيء ".[1]

"إنّنا في هذه الحالة وقف على المحافظين الّذين لا يزالون يؤمنون بأنّ الاتّصال بالله مباشرة في العالم الأرضي ليس من الأمور اليسيرة على البشر، و إن كانوا في الدرجة العليا من الكمال النّفساني، و الاستعداد الذّاتي... فيطمئنون إلى ربّهم في دعة و سلام ويسلّمون له القياد".[2]

أمّا المشاهدة فهي الوصل بين رؤية العيان، و رؤية القلب، و المشاهدة "حال رفيعة وهي من لوائح زيادات حقائق الإيمان".[3]

و يعتبر الطّوسي أنّ أهل المشاهدة على ثلاثة أوجه أعلاها "مشاهدة قلوب العارفين الّتي شاهدت الله مشاهدة تثبيت، فمشاهدوه بكلّ شيء ، و شاهدوا كلّ الكائنات به".[4]

أمّا اليقين فهو المكاشفة، و قيل هو ارتفاع الشّكّ ، و اليقين أصل جميع الأحوال الّتي إليه تنتهي، و نهاية اليقين الاستبشار، و حلاوة المفاجأة و صفاء النّظر إلى الله تعالى بمشاهدة القلوب بحقائق الإيمان.

إنّ هاتين الحالتين : حالة المشاهدة و حالة اليقين لا يبلغهما إلاّ من الله عليهم بهما، وهم قلّة نادرة، و صفوة مختارة.

و لمّا نصل إلى حال الفناء الّذي يصل إليه الصّوفي حين تشتدّ به المحبّة لله تعالى، ففي تعريفه له أكثر من معنى، كما سبق و أن ذكرنا في خصائص التّصوّف، يقول القشيري : "و من شاهد جريان القدرة في تصاريف

[1] السراج الطوسي: اللمع في التصوف ، ص98.
[2] جبّور عبد النور: التصوف عند العرب ، ص 115-116.
[3] السراج الطوسي: اللمع في التصوف ، ص101.
[4] المصدر نفسه ، ص 101.

الأحكام يقال : فنى عن حسبان الحدثان من الخلق"[1]. وهنا معنى مفاده أنّ الفناء هو الفناء عن رؤية الأغيار، أو الفناء عن شهود الحقّ، أو ما أطلق عليه الفناء عن شهود السوى.

و ما يهمّنا هو حالة الفناء الوجدانية التي يفقد فيها الشّخص مؤقتا شعوره بالأنا، وهي في اصطلاح الصّوفية : "عدم شعور الشخص بنفسه و لا بشيء من لوازمها".[2]

و يعتبر الفناء عند الصّوفية حالا عارضا لا يدوم للصّوفي ، لأنّه لو دام لتعارض مع أعدائه لفروض الشرع، يقول الكلاباذي : "و حالة لفناء لا تكون على الدّوام، لأنّ دوامها يوجب تعطيل الجوارح عن أداء المفروضات ، و عن حركاتها في أمور معاشها و معادها".[3]

و في الفناء تتجلى عظمة الخالق على قلب السّالك، فلا يرى إلاّ الله و حتّى نفسه لا يرى لها أثرا، و لايجد في الوجود من الكائنات إلاّ واجب الوجود وحده[4]، و من ثمّة ظهرت نظرية وحدة الوجود عند محي الدّين بن عربي، و ابن سبعين، و بعدها تمّحي آثار جميع الموجودات في وجوده تعالى، و تنجلي في فؤاد الصوفي معنى قوله تعالى في القرآن الكريم مخاطبا عباده المتّقين : {وَ أَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَ أَسْلِمُوا لَهُ}[5].

و في مرحلة الفناء يدرك الصّوفي من الحقائقما لا سبيل للعقل الإنساني لإدراكه، ويتذوّق من المعاني ما يكلّ اللّسان عن شرحه، و قد وجّه الطوسي انتقادا شديدا لنظرية الفناء القائلة بزوال البشرية، معتبرا الفناء زوال الأخلاق البشرية الرديئة و المذمومة لأنّ هناك من القوم من غلطوا في فناء البشريّة

---

[1] القشيري عبد الكريم : الرسالة القشيرية، ص 37.

[2] الجيلي عبد الكريم : الإنسان الكامل، طبعة القاهرة، سنة 1316هـ ج1، ص49.

[3] الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص 127.

[4] علوش أحمد : التصوف في الإسلام، مجلة المقتطف سنة 1357هـ/1938م، ج2، مج 932، ص193.

[5] سورة الزمر : الآية 51.

فسمعوا كلام المتحققين في الفناء، فظنّوا أنّه فناء البشرية. فوقعوا في الوسوسة : فمنهم من ترك الطعام و الشراب، و توهّم أنّ البشرية هي القالب، والجثة إذا ضعفت زالت بشريتها ، فيجوز أن يكون موصوفا بصفات الألوهية، ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالّة أن تفرّق بين البشرية و بين أخلاق البشرية، لأنّها لا تزول عن البشر، أمّا أخلاق البشرية تبدّل و تغيّر بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق، وصفات البشريّة ليست هي عين البشرية ، فيعتبر الطوسي الفناء، فناء الجهل و فناء المعصية، و فناء الغفلة.[1]

و بعد مرحلة الفناء تأتي مرحلة البقاء، و هي قيام الأوصاف المحمودة، فمن فني عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصّفات المحمودة، و من غلبت عليه الخصال المذمومة، استقرت عنه الصفات المحمودة.[2]

و يرى الكلاباذي أنّ "ردّ الفاني (أي الصّوفي عند فنائه) إلى أوصافه محال، لأنّ القائل إذا أقرّ بأنّ الله تعالى اختصّ عبدا و اصطنعه لنفسه، ثمّ قال إنّه يردّه، فكأنّه قال يختصّ ما لا يختصّ، و يصطنع ما لا يصطنع و هذا محال".[3]

و السّؤال الذي يطرح نفسه : أيرد الصوفي إلى أوصاف نفسه القديمة أم يرد إلى أوصاف الحقّ ؟

من الواضح أنّ المريد السّالك بعد اجتيازه مرحلة الفناء و الوصول يعود بعدها برضوان الله و فضله إلى نفسه لا إلى نفسه الأولى الأمّارة بالسّوء التي كان يجاهد في تهذيبها ويخلّقها بالمجاهدات، بل إنّ النّفس الرّاضية المرضية المهذّبة الكاملة المطمئنة بالإيمان، الرّاضخة لأحكام الشّرع و الدّين يعود إلى "مقام البقاء بأوصاف الحقّ"[4] منشرح الصّدر، مستنيرا بأنوار التقوى و

---

[1] السراج الطوسي، اللمع في التصوف ، ص284.
[2] القشيري عبد الكريؤم : الرسالة القشرية ، ص 211، ج1.
[3] الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص99.
[4] المصدر نفسه ، ص 100.

الاستقامة، بعيدا عن الرّذائل الشهوانية، و الأوصاف البشريّة الدّنيئة، و يعود الصّوفي ليشهد فيه الخلق مثالا حيّا على صدق روح الإسلام، و تكلّفه بأن يبلغ النّفس البشريّة أقصى ما تتوق إليه من الكمالات و الرقيّ الروحي[1]، إذ يصير قلبه مليئا بالصّدق والمروءة، و الطّهارة و الصّفاء، و الرأفة على عباد الله، بل على الخلائق كلهم.

و في الأخير أشير إلى بعض الرياضات الصوفية العمليّة أهمّها : الذّكر و الدّعاء ، فالذّكر أقرب الرّياضات إلى الصوّفي، و أحبّها إليه لأنّه يواجه نفسه، و ينقيها حتىّ تصفو وتنجلي.

و يعدّ الذّكر المنهج الرئيسي للتصوف ، و يتكون من دعاء لا يتوقّف ، فالذّكر محور التصوف، و الدعاء في جوهره ذكر الله.

و الخلوة و الذّكر مرتبطان بالوحدة أي الإنفراد في التعبّد. و حسب درجة المريد يكون الذّكر، و الصّحبة هي الشيخ و المريدون، حين يجلس المريد حول شيخه، ويبدأ الذّكر بترديد أسماء كاسم الله أو قراءة القرآن أو الصّلاة، و انتشر المنشدون في مجالس السّماع، وكانت مجالا للفنّ و الأدب، و عبّروا عن وجدهم بالطّرب و الرّقص، و بهذا دنا الصّوفية من أرباب الفنون و القلوب و الأذواق. و قد ورد الذّكر في آيات قرآنية في قوله تعالى : {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا}[2]، هذه هي المقامات والأحوال التي تدرج فيها السالك بعد تصوّره لطريق يبدأ بمجاهدة النّفس أخلاقيا، قال تعالى : {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ}[3]، وقوله تعالى : {وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنْ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى}[4].

---

[1] علوش أحمد : التصوف في الإسلام، مجلة المقتطف ، ص196.

[2] سورة الأحزاب: الآية 41.

[3] سورة العنكبوت : الآية 69.

[4] سورة النازعات : الآية 39-40.

و للمحاسبي كلام في مقامات الطّريق إلى الله و أحواله، فيه عميق التّحليل، فمن ذلك ما رواه العطّار: "أساس العبادة الورع، و أساس الورع التّقوى، و أساس التقوى محاسبة النّفس، و أساس المحاسبة الخوف و الرّجاء، و الخوف و الرّجاء يرجعان إلى العلم بالوعد والوعيد، و فهم الوعد و الوعيد يرجع إلى تذكر الجزاء، و تذكر الجزاء يرجع إلى الفكر والاعتبار".[1]

و قد فرّق الصوفية بين المقام و الحال، فما الفرق بينهما ؟ لقد كثر الاشتباه بين المقام و الحال، و تباينت إشارات شيوخ الصوفية في ذلك بسبب تشابههما و تداخلهما، وقد يعدّ أحدهم حالا ما يراه غيره مقاما.

أمّا المقامات فينالها السّالك بجهده، فهي لا تتأتى للإنسان إلاّ بعد التّعب و العناء ، ولهذا قيل : "المقامات مكاسب... تحصل ببذل الجهود"[2]. أمّا الأحوال فهي رتب ومشاعر روحية، أو قل هي توفيق من الله، و همس في الضّمير يهمسه الله فيمن يشاء، و يمنعه عمّن يشاء، لا يملك الشّخص من أمرها شيئا، و لهذا قيل : "الأحوال مواهب... تأتي من عين الجود".[3]

فالمقام يأتي عن طريق المجاهادت و الرّياضات و العبادات، أمّا الحال فيأتي أو ينزل بالقلوب فلا يدوم، و الأحوال سريعة الزّوال، فهي لا تستمرّ مع الصّوفي لمدة طويلة، ولكن أثرها ثابت في ذاكرة صاحبها. ولمّا كانت المجاهدة شرطا أساسيا من شروط السّلوك في طريق التصوف، فإنّه لا يحصل للسّالك شيء من نعمة الطريق إلاّ بها. ما هي المجاهدة ؟ وما أنواعها؟

مجاهدات الصوفية :

[1] العطار فريد الدين : تذكرة الأولياء ، ج1، ص226-227.
[2] القشيري عبد الكريم، الرسالةو القشيرية ، ص193، ج1.
[3] المصدر نفسه، ص 193.

إنّ المجاهدة إمّا أم تكون ظاهرة كالصّوم و الصّمت و التأمّل و الخلوة و العزلة، و إمّا أن تكون باطنة ، و هي تقوم برياضة النّفس و تطهيرها من صفاتها الشّريرة .[1]

فقام شيوخ الصوفية يحاربون النّفس الأمّارة بالسّوء ذات الصّفتين المانعتين لها من الخير، أولاهما إنهماكها في الشّهوات، و ثانيها امتناعها عن الطّاعات.

و يرى ابن خلدون أنّ مجاهدات الصّوفي في سلوكه لطريق الحقّ على ثلاثة أنواع متفاوتة بعضها متقدم عن بعض، و هي : مجاهدة التقوى، مجاهدة الاستقامة، و مجاهدة الكشف و الإطّلاع.[2]

أمّا مجاهدة التّقوى فهي وقوف المريد عند حدود الله، لأنّ الباعث على هذه المجاهدة طلب النّجاة فقط[3]، فكأنّها اتّقاء و تحرّز بوقوف المريد عند حدود الله خوفا من عقوبته، وتحصل هذه المجاهدة عندما يتخلّى المريد عن المخالفات، و يتوب عنها، أمّا في الباطن، فتقوم على مراقبة أفعال القلب الّتي هي مصدر الأفعال.[4]

و أمّا مجاهدة الإستقامة : فهي"عبارة عن تقويم النّفس حتّى تتهذّب فتحسن أخلاقها، و تصدر عنها أفعال الخير بسهولة، و تصير لها آداب القرآن و النبوة بالرّياضة والتهذيب خلقا، كأنّ النّفس طبعت عليها، و الباعث على هذه المجاهدة طلب الفوز بالدّرجات العلى"[5].

أمّا مجاهدة الكشف و الإطّلاع فهي عبارة عن إخماد القوى البشرية و نزع الصّفات البدنية المذمومة، ثمّ محاذاة شطر الحقّ باللّطيفة الرّبانية لينكشف الحجاب و تظهر أسرار العوالم، والعلوم واضحة للعيان، و هو العلم

---

[1] رينولد نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ترجمة و تعليق : نور الدين شريبه، ص44-45.
[2] ينظر ابن خلدون عن شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص 34-35.
[3] ينظر ابن خلدون عن شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص57.
[4] المصدر نفسه، ص34.
[5] المصدر نفسه، ص34.

الإلهامي الّذي يحصل بالتّصفية، والباعث على هذه المجاهدة "طلب المعرفة برفع الحجاب و المشاهدة في الحياة الدّنيا".[1]

هذه مجاهدات التّصوّف الثلاث، و إن كان قد غلب استعمال التّصوّف في النوعين الأخيرين، و هذا ما عبّر عنه ابن خلدون بقوله : "إن علم التّصوّف هو العمل بشروط هاتين المجاهدتين (مجاهدة الاستقامة و مجاهدة الكشف)، و أحكامهما و آدابهما، ومصطلحات أهلهما"[2].

و يرى ابن خلدون أنّ لمجاهدة الكشف و الإطّلاع خمسة شروط:

أوّلها : حصول التقوى و هي رعاية الأدب مع الله في الظّاهر و الباطن بالوقوف عند حدوده مراقبا أحوال الباطن طالبا النجاة .

وثانيهما :حصول الإستقامة و هي تقويم النّفس، و حملها على الصّراط المستقيم حتى تتخلّق بآداب القرآن و النبوءة، و ذلك عن طريق الرّياضة و التهذيب طالبا المريد من وراء ذلك مراتب و منه قوله تعالى: {الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ}[3].

و ثالثها : الإقتداء بشيخ سالك قد خبر المجاهدات، و قطع بها طريق الله، و ارتفع له الحجاب، و تجلّت له الأنوار، و هذه المجاهدة الثالثة أعلى درجات المجاهدات، ففيها أصبح قلب الصّوفي مستعدا لقبول نور اليقين، و أصبح ينظر بنور الله، فيعرف من المعلومات ما لا يعرفه من هم دونه من البشر.

و بعد نور اليقين هذا يدخل الصّوفي في حالة من الشّعور الخفيّ، هو بدء النّشوة في نفسه للإقتراب من الله، فتصرف حواسه كلّها عمّا حوله إلى التأمل في الله الواحد، و يدخل على القلب من أجل ذلك غبطة واسعة.

---

[1] المصدر نفسه، ص38.
[2] المصدر نفسه ، ص57.
[3] سورة النساء: الآية 68.

و السؤال الّذي يطرح نفسه هو : هل يجوز لشيوخ التصوف الخوض في علم المكاشفة؟

يقول ابن خلدون : "أمّا علم المكاشفة الّذي هو ثمرة المجاهدات، و نتيجتها، فلم يكن سبيل إلى الخوض فيه، و قد حذّر القوم -رضي الله عنهم- من إيداعه الكتب أو الكلام في شيء منه إلاّ ما يدور بينهم في المفاوضات على سبيل الرمز و الإيماء تمثيلا و إجمالا، و لا يكشفون لغيرهم شيئا من معانيه علما بقصور الإفهام عن احتماله، و وقوفا مع حدود الشريعة في الأخذ بما لا يعني، و أدبا مع الله في صون أسرار الربوبية ، و إن صدر عن أحد منهم كلمة من ذلك سموه شطحا"[1].

و قد كان للغزالي رأيه في علم المكاشفة فهو يرى أنّ الواصل إلى المكاشفة قد خاض لجّة الحقائق، و عبر ساحل الأصول و الأعمال، و تحقّق بمحض الإخلاص، و في عدم إفشاء أسرار علم المكاشفة يقول : "اعلم أنّ هذه غاية علوم المكاشفات،و أسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطّر في كتاب، فقد قال العارفون : إفشاء سر الرّبوبية كفر، ثم هو غير متعلّق بعلم المعاملة ..."[2].

فعلم المكاشفة ليس إلى تدوينه من سبيل، و إذا اضطرّ الصّوفي إلى التعبير عنه لم يعبر عنه إلاّ رمزا، يقول الغزالي : "... أمّا علم المكاشفة فلم يتكلّموا فيه إلاّ بالرّمز و الإيماء على سبيل التّمثيل و الإجمال..."[3].

و قد اعتبروا أنّ الخوض في هذا النّوع من العلم محظور لعدّة وجوه، منها أنّ العبارة عن تلك المدركات و المعاني المنكشفة من علم الملكوت متعذّرة، لا بل مفقودة، ثمّ إنّ الأنبياء -صلوات الله عليهم- هم أهل المكاشفة و المشاهدة بالأصل، إذ هي جبلّة و طبيعية، و هم قادرون على التعبير عن ذلك بإمداد الله إيّاهم بنوره، و مع ذلك فلم ينقل ذلك، وثالثها أنّ العلوم و المعارف

[1] ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل ، ص48-49.
[2] الغزالي أبو حامد : إحياء علوم الدين، ج4، ص212.
[3] المصدر نفسه، ص4، ج1.

تنقسم إلى محظور و غير محظور، و القاعدة المستقرأة من الشريعة أنّ كلّ ما لا يهمّ المكلف في معاشه، ولا في دينه هو مأمور بتركه، قال عليه السلام : "من حسن إسلام المرء تركه مالايعنيه".[1]

وأخيرا لا بدّ للسالك المريد من شيخ مرشد يرشده ليساعده على الظّفر بالمعرفة، فما هي علاقة الشيخ بالمريد ؟

علاقة الشيخ المرشد بالمريد السالك :

هل لابدّ للمريد السّالك من شيخ يبيّن له دلائل الطّريق و يحذّر من مسالكه و مشاقه، و يميز تشابه الأحوال و الوقائع ؟

لقد تحدّثنا عن المجاهدات سابقا، أمّا عن علاقتها بالشّيخ المرشد، فمجاهدة التّقوى والورع لا يحتاج فيها إلى شيخ لبيانها و عمومها[2]، إنّما نكتفي فيها "بمعرفة أحكام الله وحدوده، سواء أخذت من كتاب أو لقنت من معلم أو تدورست من أستاذ"[3].

أمّا مجاهدة الإستقامة، و الّتي هي التّخلّق بأخلاق القرآن و الأنبياء "فمحتاجة بعض الشّيء إلى الشّيخ المعلّم... مع أنّها ليست بفرض عين في حقّ المكلّفين، و لا ينتهي ذلك إلى حدّ الوجوب، و الاضطرار إذ هي مأخذها كلّها من الكتاب و السّنة، و الاصطلاحات المتعارفة"[4]. و قد ينتهي الأمر عند اللّبيب إلى الإكتفاء بالكتب عن الشيخ .

أمّا مجاهدة الكشف و الإطّلاع، و الّتي غايتها رفع الحجاب، و الإطّلاع على العالم الرّوحاني فإنّها مفتقرة إلى المعلّم المربّي، و هو الّذي يعبّر عنه بالشّيخ افتقار وجوب واضطرار لا يسع غيره، و لا يمكن في الغالب حصولها بدونه"[5].

---

[1] سنن ابن ماجة ، ج2، ص1316، حديث رقم 3976.
[2] الشيخ زروق المغربي : قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة و الحقيقة، ص38.
[3] ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل ، ص58.
[4] ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص59.
[5] المصدر نفسه، ص59.

و من هنا تظهر ضرورة الشّيخ و الاضطرار إليه، إذ لا غنى لسالك الطّريق عن شيخ خبير يغذّي مريده بلبن المعرفة إلى أن يكون في مقدور المريد الاستغناء عنه للسّير في طريق التّصوّف المؤدّي إلى تذوّق حلاوة الإيمان و الإطمئنان إلى صحّة السّيد. على أن يكون هذا الشيخ قد سلك طريق التصوف، و كان له هو الآخر مرشدا و أصبح بإمكانه هداية غيره .

و قد نظر بعين الإرتياب إلى كلّ صوفي لم يصحب شيخا من المشايخ يتأدّب به، ويلزم الطّريق الّذي رسمه له. قال أبو يزيد البسطامي : "من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان"[1]، وقال منصور بن عبد الله:"سمعت أبا علي الثقفي يقول : لو أنّ رجلا جمع العلوم كلّها، وصحب طوائف النّاس لا يبلغ مبلغ الرّجال إلاّ بالرّياضة من شيخ أو إمام أو مؤدب، و من لم يأخذ أدبه من أستاذ يريه عيوب أعماله و رعونات نفسه فلا يجوز الإقتداء به في تصحيح المعاملات".[2]

و إذا لم يجد المريد من يتأدّب به في مكان إقامته فعليه أن يهاجر للبحث عن مرشد .

و من واجبات المريد نحو شيخه أنّه "لا يخالف شيخه في كلّ ما يشير عليه"[3]. و يطيعه طاعة عمياء، ويقول ذي النون المصري: "طاعة المريد شيخه فوق طاعته لربّه"[4]، و أن يرى فيه عنوان الكمال و الفضيلة و التقوى.

ويسمّى الزّمن الّذي يمضيه المريد في صحبة شيخه زمن الارتضاع، و الشّيخ يعلم متى يجب أوان الفطام للمريد، و لا يفارقه حتّى يأذن له. أمّا

[1] القشيري عبد الكريم : الرسالة القشيرية ، ص 735، ج2.
[2] نيكلسون رينولد : الصوفية في الإسلام، ترجمة نورالدين شريبه، ص37.
[3] القشيري عبد الكريم : الرسالة القشيرية ، ص 736، ج2.
[4] نيكلسون رينولد : في التصوف الإسلامي و تاريخه ، ترجمة أبو العلا عفيفي ، ص78.

واجبات الشّيوخ فإنه لا يصحّ لهم التجاوزعن زلاّت المريدين، و لا يجوز له تلقين المريد الأذكار ما لم يتجرّد المريد عن كلّ علاقة دنيويّة.

و هكذا فإن مرّ المريد بهذه الطّريقة و مرّ بالمقامات، و حصل على الأحوال، أصبح أحدا من المتصوفين، فيمنح الخرقة. "ثمّ إنّ تسليم المريد للشّيخ تسليم لله و رسوله، و منها وصول بركة الشيخ ... فيبقى بينهما الاتّصال القلبي و المحبّة دائما"[1]. و إذا ما تحدّثنا عن الأحوال و المقامات و الكرامات عند ابن عربي باعتباره محور الدراسة نقول :

إنّ طريقة التّصوّف تساعدها الوسائل المختلفة للكمال، و قد حلّل ابن عربي في كتابه مواقع النّجوم عملية السّير نحو الكمال في حياة الزّهد و التّصوّف، و هو يبدأ من البديهية الكلامية التي تقول بضرورة اللّطف الإلهي.

و يرى ابن عربي أن الحال مؤقت و المقام ثابت باق، و يتألف الحال و المقام من فعل إيمان حيّ، أو اقتناع يولّد فعل إعدام للنّفس أمام الله، و هذا الفعل يتحوّل بدوره إلى فعل اتحاد صوفي بالله و ثمرته تجلّي النّفس و التّحقق، أي تخلية النّفس من كلّ شاغل أو خاطر غريب. و التّمحق هو تطهير الضّمير من كلّ خاطر غير الله، و هكذا فإنّ جوهر الحال والمقام راجع إلى طهارة النية و استقامتها في ممارسة الفضائل، و لهذا يلحّ في توكيد أن الدّليل على حقيقة المقام هو الإمتلاك الفعلي للفضيلة، لأنّ الله يهب المقامات للنّفس بواسطة الفضائل ، هاته الأخيرة تكتسب باللّطف، و الدّخول في مقام معناه أن تتعهّد النّفس لله بأن تعمل وفقا لمقتضيات الفضيلة.

و نجد ابن عربي يخصص لكلّ مقام فصولا في كتابه الفتوحات المكيّة، و يحدّد أهمّ المقامات في : التوكل، الشّكر، الصّبر، الرّضا، العبودية، الاستقامة، الإخلاص، الصدق، الحياء، الحرية، الغيرة، الولاية، المحبة.

---

[1] التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون، ج4، ص 243-244.

و في "تحفة الأسفار"و"مواقع النّجوم" يذكر بعض هذه المقامات من أمثال: التّسليم، الأنس، الخوف، الرّجاء، اتحاد الإرادة مع إرادة الله.

و هذه الأحوال و المقامات الّتي تؤلف عند بن عربي الحياة الروحيّة أثر للتّطور الطويل الّذي عاناه التّصوّف لدى المتصوّفة في عصره. فمنذ عهد ذي النّون المصري و هو أوّل من حدّد الأحوال و المقامات، تعقّدت النّظرية و كانت في مراحل تطورها الأولى بسيطة ، فالغزالي في كتابه "الإحياء" يحدّثنا عن تسع مقامات هي : التوبة، الصّبر، الشّكر، الخوف، الرّجاء، الفقر، الزّهد، التّوكل.

و في الأندلس ظهر صوفيّ شهير من المرية هو "أبو العباس بن العريف" يقرّ بوجود الكرامات إلى جانب المعجزات ، إذ كلّ ظاهرة يجب أن يكون محدثها هو الله، و تظهر في الخارج بتوسّط إنسان يختاره الله تظهر على يديه هذه الظّاهرة الّتي تسمّى معجزة و تسمّى كرامة، فالكرامة عبارة عمّا يظهر من غير اقتران التّحدي به، فإن كان مع التحدي فإنّا نسمّيه معجزة و الكلمة العربيّة كرامة ملاادفة لكلمة موهبة، عطية...، و كان ابن عربي أدقّ باحث في مسألة الكرامات الصّوفية في تصوّرنا، و نجد في كتبه "الأنوار" و "مواقع النّجوم"، و "الأمر المحكم"، يقدّم كثيرا من المعلومات في هذا الموضوع، و يميّز بين نوعين من الكرامات : الكرامات الظّاهرة، و الكرامات الباطنة، فالظاهرة هي التي تشاهد أو تتأثر من حيث كونها ظواهر موضوعية تظهر خارج الشّخص، و الباطنة هي التي تتحقّق في نفس الصّوفي وحقيقتها تعرف في الحالة التي يظهرها صاحبها فيها، و منها الكشف عن أسرار العالم المادي والنّفسي والإلهي.

و يرد ابن عربي المواهب الخارقة إلى النّوع الثاني ، أي تلك الأحوال الصوفية الخارقة التي تحدث في نفوس من بلغوا قمّة الكمال. أمّا الكرامات

الخارجية فهي مكافآت في هذه الحياة الدّنيا ، و من ثمّة فإنّ هذه الكرامات أي العجائب الظّاهرية يشترك فيها كلّ الصّوفية، ويرى بن عربي أنّه في مقام التوكّل يحصل للسّالك أربع كرامات هي علامات وأدلّة على دخوله في أوّل درجة التوكل و هي : طي الأرض، و المشي على الماء، و اختراق الهواء، والأكل من الكون.

إنّ الكرامة و المعجزة ظاهرتان خارج قوى الطبيعة الفيزيائية و لا يختلفان إلاّ من حيث الغرض، فبالله تحقّق المعجزة لتصديق النبيّ، و الكرامة لتكريم الوليّ، و حثّه على متابعة السّير في طريق الكمال.

و يرى بن عربي أنّ الكرمات ليست علامات قاطعة على الكمال، بل ولا شرطا لا غنى عنه له، إنّ الله يمنح الكرامات لمن يشاء، ممن يمارسون الفضيلة.

III- بعض نظريات التصوف :

1- نظرية وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي :

محي الدّين بن عربي من عظماء مفكري الإسلام، و قد تأثّر به بعض مفكري أوربا كدانتي، و تأثر به جميع الصّوفية الّذين جاءوا من بعده، ألّف عدّة مصنّفات في التّصوّف، جمع فيها كنوز المعرفة الإيمانية ككتاب "الفتوحات المكية"، و هو موسوعة ضخمة في التّصوّف، وكتاب "فصوص الحكم" بناء على رؤيا رآها الرّسول عليه السّلام، يأمره فيها بإخراج الكتاب إلى النّاس لينتفعوا به، فحقّق بن عربي الأمنية و أخلص النيّة.

و كتاب "ترجمان الأشواق"، و هو ديوان شعر في الحبّ الإلهي ، و كان له عدّة نظريات كنظرية وحدة الوجود، فإنّ المتصوفة حتّى عصر

"الغزالي" لم يعرفوا هذا المذهب ، ولم يعرف هذا المذهب في التصوف الإسلامي إلاّ بمجيء محي الدين بن عربي.

و قد كان لهذا المذهب ممهدّات سبقت ظهوره في الأندلس، و قد عني آسين بلاثيوس بتتبع المدارس الصّوفيّة السّابقة على بن عربي، و الّتي كانت تنحو نحو وحدة الوجود، وتناول في بحثه الفكر الإسلامي، و تحدّث عن آرائه في النّفس و العقل ، و قد كان لتعاليم ابن مسرّة أثر في جميع الصّوفيّة الّذين مزجوا التّصوّف بالفلسفة كـ : أبو عبد الله الشّوذي ، و بن أحلى.

و قد انتقل تصوف وحدة الوجود من الأندلس و المغرب إلى المشرق على يد بن عربي، وبن سبعين اللّذين استقرّ بهما المطاف في الشّرق حيث نشر تعاليم هذا النوع من التّصوّف.

و المقصود بوحدة الوجود هو التّصوّف المبنيّ على القول إنّ ثمّة وجودا واحدا فقط هو وجود الله.

و فيما يلي سنستعرض صورة وحدة الوجود عند ابن عربي : فما هي وحدة الوجود عند محي الدّين بن عربي ؟

لقد كان فكر ابن عربي فكرا يصعب إدراكه و يصعب فهمه ، لأنّ ابن عربي هو في الحقيقة الشّارح الأعظم لروح المعرفة الإسلامية المتجلية في الرّسول عليه السّلام، و لا بدّ للقارئ أن يكون على مستوى القضايا العظيمة لكي يتمكّن من الوصول إلى كنوز المعرفة اليقينيّة بالله عن مشاهدة و تحقق حتى يصحّ لهم الإدّعاء بمعرفة ما يعرفون، و لهذا و لعلوّ مكانته لقّب بالشّيخ الأكبر و لا أحد يمكنه أن يفوق معرفته و شروحاته لحقيقة الإسلام، وحدود المعرفة الإنسانية لله، و خلافة الإنسان في الأرض، و الشّيخ قد فصل في كلّ هذه المسائل حتّى أصبح بحر العلوم الإنسانية التي سيسبح بها الواصلون دون أن يتمكّنوا من تجاوزحدودها و شواطئها. وفي الحقيقة كان فكره و كتاباته

صورة للروّح المحمّدية ، و هي تتجلّى في لغة معاصرة، لتردّ على الفلسفات التي انتشرت، و الأفكار الّتي ظهرت، فكان الشّيخ كنز المعرفة التي كشفت عن ثمار الإسلام ، و خلافة الله للإنسان، و هي معرفة تشتمل ظاهر الشّريعة و باطنها، و تدلّ على الطّريق لقطف ثمارها المكنونة في قلب الإنسان العبد الّذي وسعت الرب و لم تسعه السّماوات و الأرض.

و ابن عربي الوحيد الّذي جمع كنوز المعرفة الإيمانية في كتبه، و خاصّة "الفتوحات المكيّة" و "فصوص الحكم"، حتى نوّه لمعرفته الفقهاء، و حرّمها العقلاء، و شربها الحكماء، وصار بفضل هاته الكتب ميزان المعرفة الدّقيق للتمييز بين مقامات الرّجال، و التّفريق بين الشّطح و الأحوال الّتي لا ينطبق عليها ميزان.

و إذا ما ذكرنا وحدة الوجود فإنّ ابن عربي هو أوّل واضع لهذا المذهب في التّصوّف الإسلامي، و هو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساسا، يقول: "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها"[1].

إنّ القائلين بوحدة الوجود لا يؤمنون بالخلق من العدم أي لا يؤمنون بأنّ العالم وجد من العدم، و هو ما يعرف عند غير أصحاب الوجود بخلق العالم .

و يؤمن بن عربي في نظريّته في الوجود بالفيض، و هو يعني به أنّ الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عينيّ، و يفسّر بن عربي وجود الموجودات بالتّجلي الإلهي الدائم الّذي لم يزل و لا يزال، و ظهور الحقّ في كلّ آن فيما لا يحصى عدده من الصّور.

و يقتضي مذهبه في وحدة الوجود عدم القول بالممكن في مقابل الواجب بمعنى الممكن بمعنى الموجود المتغيّر الحادث، و الّذي إذا نظر إليه من حيث

[1] محي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ، طبعة القاهرة، سنة 1293هـ، ج2، ص604.

هو و كان معدما، و ذلك على الرّغم مما يسمّيه بالأعيان الثابتة لأنّها ضرورية بمعنى أنّها موجودات بالقوّة لابدّ لها من أن توجد بالفعل أو ما يسمّى بواجب الوجود.

و بهذا يقول ابن عربي بالضروري و الممتنع، و هي في هذا الصّدد متّسق مع منطق مذهبه، لأنّه إذا اعتبر العالم ممكنا ترتّب عليه أنّ العالم وجد في زمان، و أنّه غيّر موجده، وهذا مخالف لمذهبه الّذي يرى فيه أنّ الوجود واحد.

يقول ابن عربي : "ثمّ السّر الّذي فوق هذا في هذه المسألة أنّ الممكنات على أصلها من العدم، و ليس وجود إلاّ وجود الحقّ بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها و أعيانها"[1].

ثمّ يتحدّث ابن عربي عن الحكمة من خلق الخلق، فيرى أنّ الحقّ تعالى شاء أن يظهر الخلق عامة، و الإنسان خاصّة، ليعرف و ليرى نفسه في صورة تتجلىّ فيها صفاته وأسماؤه ، أو بعبارات أخرى شاء الحقّ أن يرى تعيّنات أسماؤه في مرآة العالم أو الوجود الخارجي، فظهر في الوجود ما ظهر...[2].

فالحقيقة الوجوديّة عند بن عربي واحدة، و التّفرقة بين الذّات و الممكنات تفرقة اعتبارية ، و العقل القاصر هو الّذي يفرّق بينهما تفرقة حقيقية.

إنّ وجود الممكنات في رأي ابن عربي هو عين وجود الله، و ليس تعدّد الموجودات وكثرتها إلاّ وليد الحواس الظّاهرة و العقل الإنساني القاصر هو الّذي يعجز عن إدراك الوحدة الذّاتية للأشياء.

---

[1] محي الدين بن عربي : فصوص الحكم، تحقيق و تقديم د.أبو العلا عفيفي، القاهرة، سنة 1946م، ص96.
[2] المصدر نفسه، ص48-49.

إنّ الله هو الواحد، حاكم هذا الكون كلّه، هذا رأي ابن عربي لكنّ هناك أخطاء شاعت و انتشرت عن الشّيخ منها قول بعضهم عن أفكاره أنّها تنتمي إلى فلسفة وحدة الوجود مع أنّ مثل هذا القول لم يصدر عنه، و إذا افترضنا أنّ أفكار ابن عربيّ قد قادت بعض المفكّرين إلى إدراج أفكاره بين القائلين بوحدة الوجود، فإنّ مفهوم الوحدة يختلف، فقد يقصد به وحدة وجود مادية أو طبيعية أو ماورائية روحيّة أو حلوليّة، فقد بحث عن المكوّن للوجود، فرأى "طاليس" أنّ الماء هو الأصل، و رأى "هيراقليطس" أنّ النار المقدّسة هي الأصل، و أوّل كينونة العالم في صيرورة دائمة بسبب هذه النّار، بينما رأى "أنكسيمانس" أنّ الهواء هو الأصل، و منه نشأت كلّ الأشياء، و هكذا تعددت الرّؤى، وعند فلسفة البراهمة سنجد "البراهمان" هو حقيقة الوجود، و البراهمان، في هذه الفلسفة لا يساعد أحدا على الإندماج به.

أمّا في الصّين فقالوا بوجود عنصرين أساسيين منهما يتكوّن الكون ، و تحدث الحوادث، و هما "اليانغ" و "الين"، و "اليانغ" هو عنصر الحياة و الفاعليّة و الذّكورة، و"الينّ" هو عنصر السّلبية و الأنوثة .

هذه المحاولات الإنسانية لمعرفة الحقيقة، تدلّ على أنّها ظلّت في بحثها الدّائب مقتنعة بأصل واحد للكون، و إن اختلفت في رؤيتها لهذا الأصل، أو طريق العودة إليه مما يدل أنّ فلسفة وحدة الوجود كانت فكرة أصيلة في تيار الفلسفات الباحثة عن الحقيقة قبل استخدام هذا المصطلح الّذي أصبح شائعا ، و يضمّ كلّ من قال بأصل واحد للوجود سواء كان هذا الأصل عقليا أو ماديا.

و إذا كان الفلاسفة قد تكلّموا في كتاباتهم عن اعتقاد يدلّ عليه العقل بوجود قوة واحدة مهيمنة في الوجود، فإنّ الإسلام رأى أنّه لا فاعل ولا مؤثر في الوجود إلاّ الله فهو {الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}[1].

---

[1] سورة الحديد: الآية 03.

و بذلك شملت ألوهية الله كلّ ما ظهر و ما يظهر و ما بطن و ما خفي، و ما مضى و ما هو آت، وما يدلّ على وحدانية الله قوله تعالى:{ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}[1]، و قوله تعالى: {قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا}[2]، فالقوة المهيمنة واحدة، و من هذا المنظور نظر محي الدين بن عربي، فلم يشاهد غير الله، و هي مشاهدة معرفية لا يمكن الوصول إليها إلاّ عبر تجربة خاصة للوصول إلى الحقيقة، و هذه المعرفة لابن عربي هي التي جعلته يعبّر عن ذهوله و حيرته في رؤيته للحقيقة الإلهية الّتي من صفاتها الجوهريّة أنّها لا تعرف، و إن أظهر الله صفاته و أسماؤه في المظاهر الوجودية. قال ابن عربي: "الّذي يحفظه الإنسان، إنّما هو اعتقاده في قلبه فذلك الذي وسعه من ربّه. فإن راقبت فاعلم من راقبت فما زلت عنه، و لا عرفت سوى ذلك... و لهذا اختلفت المقالات في الله ، وتغيّرت الأحوال، فطائفة تقول هو كذا، و طائفة تقول ما هو كذا بل هو كذا... فانظر إلى الحيرة سائرة في كلّ معتقد..."[3].

فالله هو المشهود الّذي لا يشهد لكي يُقال عنه إنّه معدّ في مخلوقاته و مخلوقاته من صنعه و تجلّي اسمه .

لخّص ابن عربي حدود معرفة الله في قوله : "لو علمته لم يكن هو، و لو جهلك لم تكن أنت، فبعلمه أوجدك، و بعجزك عبدته"[4].

و من ثمّة إنّ بعض العبارات لو نقلناها عن بن عربي بدون شرح فإنّها ستقود إلى سوء التّفسير لمفهوم الوحدة.

و قد أنكر ابن عربي قول كلّ من قال بالحلول أو الاتّحاد، و لهذا قال : "إنّ الله لا يحل في شيء و لا يحلّ فيه شيء، إذ ليس كمثله شيء و هو السّميع

[1] سورة الأنبياء : الآية 22.
[2] سورة الإسراء : الآية 42.
[3] محي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ، تحقيق د.عثمان يحيى، ج2، ص211.
[4] المصدر نفسه، ج1، ص212.

البصير"[1]. و قال : "لا حلول لأنّ الشّيء لا يحلّ في ذاته، فإن الحلول يعطي ذاتين"[2].

فتبارك الله الّذي ظهر في الآيات، و اختفى في السّبحات، فهو الوجه لكلّ متّجه، و لكلّ اتّجاه، و هو المتعالي عن البصر و المبصرات. ثمّ إنّ لابن عربي نظرية في الإنسان الكامل، فهو في نظره الكون الجامع، يقول : "فلمّا شاء الله أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمركلّه لكونه متّصفا بالوجود و يظهر به سرّه إليه، و يصفه بأنّه هو "الإنسان الحادث الأزلي، والنشء الدّائم الأبدي".[3]

و يرى أنّ قيام العالم بالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية بتعبير آخر هي مصدر جميع الشّرائع و النّبوات، و مصدر جميع الأولياء أو أفراد الإنسان الكامل الّذين هم الأولياء من الصّوفيّة.

و يذهب إلى القول بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على قوله بالإنسان الكامل، إذ مصدر الأديان هو الحقيقة المحمدية، فالدين واحد هو الله.

2- نظرية الخيال عند محي الدين بن عربي :

إنّ ابن عربي وهب بسطة في الفكر و الخيال، و عمقا في الحسّ الرّوحي يعوزه المنهج الفلسفي الدّقيق ، و التّحليل العلمي المنظّم، فهو من غير شكّ فيلسوف صاحب مذهب ومؤسس مدرسة ، و هو فيلسوف آثر أن يهمل منهج العقل الّذي هو منهج التّحليل والتركيب، و يأخذ بمنهج التّصوير العاطفي و الرّمز و الإشارة و الإعتماد على أساليب الحيال في التعبير، و هذا العنصر الأخير كان لابن عربي فيه نظرية مبثوثة في بعض كتبه، خاصّة في "الفتوحات المكية"، موسوعة الفكر الصّوفي و أنفس كنوزه، و في الحقّ أنّ

---

[1] المصدر نفسه، ج2، ص02.
[2] المصدر نفسه، ج2، ص71.
[3] محي الدين بن عربي ، فصوص الحكم، ص50.

من شأن نظريته هذه أن تؤسس لنظرية حديثه غنية و خطيرة بالفعل، و لقد تابع الجيلي أستاذه بن عربي، وسجّل بعض الإلماعات عن الخيال في الإنسان الكامل الّذي هو أحد الكتب الصّوفية الموغلة في اللّطف و دقّة الفهم .

و سواء عند ابن عربي أو عند الجيلي، فإنّ الخيال هيولى جميع العوالم، و حياة روح العالم، وعين الحقيقة للوجود، و أصل الوجود و أصل جميع العالم، هكذا جاء في الإنسان الكامل، أمّا روح الخيال فهو المحلّ الّذي لا تمرّ عليه اللّيالي و الأيّام، لأنّه الحقيقة العالية والرّقيقة المتدانية، مدرجة الحقائق، و لجّة الرقائق.

و في الحقّ أنّ الجيلي لم يزد على أن لامس موضوع الخيال ملامسة خفيفة، الأمر الذي يتضمن ما فحواه أنّ نظرية ابن عربي فيه قد ظلّت على حالها، تقريبا منذ وفاته سنة 1240م، و حتى يومنا هذا.

و تتضمّن هذه النّظرية ثلاث مبادئ :

أوّلها : إنّ علم الخيال هو علم البرزخ، و معناه بمصطلح القوم، هو ما يعادل مقولة "الوساطة" في فلسفة هيغل، و المقصود بهذا المبدأ أنّ الخيال كيان يتوسّط بين الوجود والعدم، بمعنى محتواه ليس موجودا و لا معدوما، أو قُلْ مع بن عربي أنّه حسّ باطن بين المعقول والمحسوس، و في هذا نسق لنظرية أفلاطون و أرسطو في المحاكاة، فالفنّ لا يحاكي الواقع، ولكنّه مع ذلك مرتبط به على هذا النّحو أو ذاك.

و ثانيها :حقيقة الخيال التبدّل في كلّ حال،و هذا مبدأ محوري في المنهج الصّوفي، وما ذاك إلاّ لأنّ النّفس في عرف القوم، دائمة التّبدل، نظرا لمسيرها الدّائم صوب الحقّ على مدارج الحقّ، و لمّا كان التّبدّل أبرز سمات الخيال، فإنّ مفرزاته شديدة التلون و التنوع، أو هكذا ينبغي لها أن تكون حين يكون الخيال حيّا و اختراقيّا و منداحا، و هذا يعني التخلّص من الملل و

الرّتابة، و تزويد النّصوص الأدبية باليخضور القادر على إكسابها سمة اللّيونة والطّراء.

و ثالثها : إنّ الخيال حضرة جامعة، و مرتبة شاملة، فهو أوسع الكائنات و أكمل الموجودات، ألا تراه يقبل صور الكائنات كلّها و يصوّر ما ليس بكائن، ووفقا لهذا المبدأ الثالث يغدو الخيالي و اللامتناهي اسمين لمسمى واحد، و بذلك نبلغ إلى عالم بلا تخوم، إلى بحر بلا سواحل، الأمر الّذي من شأنه أن يجعل من الخيال نزهة في المُسرّح والمفتوح، أو في مجالات لا يحدّها حدّ، و لا يقيّدها قيد، فمن وجهة نظر كيانية أنطولوجية يغدو الخيال مجال حرية ما دام يتمتّع بمزيّة الإنفتاح على جميع الممكنات، إنّ التراث الصّوفي الّذي طالما انهمك في مبحث الخيال، قد سكت عن مقولة الرمز، مع أنّ ثقافة مصر و الهلال الخصيب الّتي ورثها الصّوفية العرب هي ثقافة رمزية في أطوارها السّابقة على الإسكندر المقدوني، لكن ممّا هو بديهي أنّ أيّة نظرية في الخيال من شأنها أن تنطوي انطواء مضمرا على مفهوم للرمز يرخّم داخل أنسجتها على نحو مستتر، فما دام الخيال يرزخا أو وساطة، فإنّ من الميسور أن نحدّد الرّمز بأنّه برزخ هو الآخر، توليفة لها وجهان، واحد على الغياب و آخر على الحضور، و ما دام توليفة فهو استسرار المعاني و تزاوجها الصّامت، و التغامها في ملغمة واحدة تتجاوز جميع أجزائها وعناصر تركيبها، و ما دام الخيال مرتبة شاملة فإنّ في ميسور العقل أن يشتقّ مفهوما للرّمز مفاده أنّه كيان مفتوح لا تستهلكه الشّروح، أي أنّه يكتم سرّا لا يبوح به إلاّ جزئيا وبالتّدريج، كما أنّه لا يبوح به إلاّ عن طريق الكشف لا عن طريق البرهان، ما دام الرّمز لا يشعّ فحواه إلاّ وفقا لمبدأ التّلويح.

و ستكون لنا وقفة مع مفهوم الرمز في الفصل الثّاني واضح، و بخاصة الرّمز في الشّعر عند الشّعراء الصّوفيّة.

الفصل الثاني

الجماليّة الرّمزيّة في الشّعر الصّوفي القديم

- الجماليّة و مفهومها في الأدب بعامّة و الشّعر بخاصّة
- مفهوم الرّمز في الشّعر الصّوفي .
- نماذج من الشّعر الرّمزي الصّوفي عند :
  * رابعة العدوية
  * عمر بن الفارض
  * جلال الدين الرّومي.

I- الجماليّة :

ما مفهوم الجمالية ؟!

أوّل ما ألج به موضوع جماليّة الرّمز في شعر الصّوفيين، رابعة العدوية، عمر بن الفارض، جلال الدّين الرومي عند تعبيرهم لحبّهم لله تعالى، هو الحديث أوّلا عن مفهوم الجمالية و معناها في الأدب بعامّة و الشّعر بخاصّة، أقول الشّعر دون النّثر، ذلك لأنّ الصّوفية رأت في الكتابة الشّعرية الوسيلة الأولى للإفصاح عن أسرارها في استعادة للعلاقة الوثيقة بين الشّعر والغيب، على النقيض ممّا شمل التجربة العربية ككلّ من التعبير عن كلّ ما هو مرئي ومعروف و تقديمه في إطار شعري، ثمّ من ناحية أخرى أنّ الشعر يتميز عن النّثر بالجمالية لتوفّره على أشكال من الصّور البيانية و المحسنات البديعية و عنصر الخيال، فما هي الجمالية إذا ؟

إنّ الجمالية مشتقّة من الجمال، فالحديث عنها منضوٍ تحت لواء علم الجمال ككلّ، هذا العلم الّذي يختصّ في كلّ جميل.

إنّ الإحساس بالجمال شعور موجود لدى الإنسان البدائي مثلما هو عند أكثر النّاس تحضّرا، و هو موجود في كلّ مكان، و في كلّ شيء ، و هذا الإنسان يحسّه و يدركه إذا شاء، يقول "محمود إسماعيل" : "كلّ شيء جميل إن وعينا الجمال"[1].

إنّ الإنسان يتأمل بسرور مكنونات الطبيعة من الزهور و الأشجار و المحيط كلّه، ويستخدم منذ زمن بعيد أدواته ليرسم مناظر من إلهام خياله و إبداعه. ورغم ضغوط الحياة العصريّة يظل هذا الإحساس الجميل متوقّدا و متوهّجا في النّفس الشّاعرة، وهو إحساس لا ينمو من فراغ، بل يبقى في الشّعور في حالة خمول و يكون فعّالا و نشطا في ظروف معينة، و نلمس

---

[1] ثريّا عبد الفتاح : القيم الروحية في الشعر العربي ، ص43.

هذا عند الطّفل و المراهق و الشاب و كبير السنّ، فكلّ مرحلة لها مقاييسها الّتي تختلف طبقا لارتباطها بمؤثرات بيئية و اجتماعية، أو زمانية ومكانية، و كلّما زادت ضغوط الحياة على الإنسان كلّما زادت حاجته إلى تركيز اهتمامه في إيجاد حلول و أجواء خاصّة به يتذوّق من خلالها الجمال الّذي ينشده و يتوق إليه ويجد نفسه بالقرب منه، و هو يتّخذ أشكالا عديدة فهو موجود عند الرّسّامين و الموسقيين، و الشّعراء، موجود في انعكاس الأشعة على صفحات المياه، و في شروق الشّمس و غروبها، و هكذا يظلّ الجمال وتذوقه أنبل وأهمّ خصائص العقل البشري و أجمل معاني القلب والرّوح والوجدان في جميع الأزمنة.

و بمعنى آخر أنّ الجماليّة أو التّجربة الجماليّة توحّد الوعي، و تصبح طبيعة الشّاعر ومحيطه كلاّ واحدا، و قد أطلق جون ديوي على هذه الحالة نسق التّجربة العام، فقال : "إنّ ما يحدّد نسق التّجربة العام، هو حقيقة أنّ كلّ تجربة هي ثمرة تفاعل بين الكائن الحيّ، وأحد جوانب العالم الّذي يعيش فيه".[1]

فالتّجربة الجمالية إذن، و دائما تفاعل بين الإنسان و محيطه، إنّ من مميزات الشّيء الجميل أنّه يطرق ذهن الشّخص دون استئذان و يشعر بحلاوته و جماله تلقائيًّا بمجرّد أن تقع عليه عينه أو تلامس سمعه، و لعل الحواس الخمس هي وسائل لشعورنا بهذا الجمال والاستمتاع به، و الجمال نوعان أحدهما حسيّ و هو يحدث اختلاجات في الجسد أو بمعنى أدقّ في النّفس يزول بزوال المؤثّر ، أمّا الثّاني فهو معنوي و تجسّده القيم غير المنظورة في المجتمع الإنساني (الأخلاق) و يسمى الجلال و يبقى تأثيره بعد زوال المؤثّر.

---

[1] إبداعات علمية، العدد 316، فبراير 1999، ص39.

و جعل الجمال علما قائما بذاته و وضع له قواعد و نظريّات و أدير حوله كثير من المناقشات العقليّة المجرّدةفي محاولة لاكتشاف أسراره و اكتناه حقيقته .

إنّ الجمال يحسّ بدرجات متفاوتة ، لكنّه يستحيل وصفه بصفة واحدة، و من ثمّة لا يمكن تحديده بصفة مطلقة، و لهذا السبب قال بايير: "القانون الأوحد للجمال ، أنّه ليس للجمال قانون"[1]. إنّ الجمال إحساس سارّ، أي إنه "كلّ ما يسرّ النّفس من طريق الحواس الخمس و لاسيما العين و الأذن، هو جميل، و الجمال خصال، مدركة بالحواس، و بخاصة هاتين الحاسّتين معا أو منفردتين من شأنها أن تسرّا النّفس".[2]

و الجميل في إجماع النّاس هو ما ينشئ في الذّهن فكرة سامية عن الشّيء في الطبيعة أو عن الموضوع في الفنّ، فيبعث في نفسك عاطفة السّرور منه، و الإعجاب به.

و يرى ويكلمان "أنّ الجمال صفة تطلق على كل ما يعطي لذّة منزّه عن الغرض، فهو كالمياه الصّافية المستقاة عن عين صافية، و هي تكون صالحة للشرب، كلّما كانت خالية من الطّعم"[3].

يقول كانط : "الجمال حالة من الوجد، تمتع دون غاية، و دون مفهومات"[4].

هكذا يتجلّى أنّ الحسّ الجمالي حس قائم بذاته ، يستمدّ قيمته من ذاته و حدها، وهو منفصل تماما عن المعرفة، و عن لذّة القبول و المتعة و الإهتمام و الفائدة.

و بهذا يكون الجمال رمزا لا يكشف عن شيء، لأنّه لا يعبّر عن شيء غير ذاته .

---

[1] فلسفة الفن في الفكر المعاصر، بايير، دار مصر للطباعة و، سنة 1966، ترجمة زكرياء إبراهيم، ص 376.

[2] عبد الله الطيب : المرشد إلى فهم أشعار العرب و صناعتها، ص 487.

[3] شارل لالو: مبادئ علم الجمال، ترجمة : مصطفى ساهر، سنة 1959، ص17.

[4] Critique du gujement , Paris 1966, p:46

و قد عني الصوفيّون بجانب الجمال حين سعوا إلى تجسيده و التعبير عنه في قالب شعري رمزي يصعب على القارئ فكّ رموزه إلاّ على المتمكّن النّابغ و بخاصة محي الدّين بن عربي.

و قد تحدّثنا عن مفهوم الجمال فقط لبيان اشتقاق الجماليّة منه، و التي تحوّلت من المجال و الدّراسات الفلسفيّة إلى مذهب أدبي و نقدي في القرن التّاسع عشر من الميلاد، وارتبطت في مفهومها و غايتها بمذهب الفنّ من أجل الفنّ، و كان لها عدّة مفاهيم، فهي تشير أو يذكر أنّها :

الجمالية تعني :

- إنتمولوجيا القدرة على الإحساس على المستوى المفاهيمي .
- هي جزء من الفلسفة .
- هي دراسة طبيعة الفنّ و علاقته بالطبيعة و الدّين و العلم و الأخلاق و الجمال.
- هي لا تنفصل عن الميتافيزيقا .
- هي معرّفة منطقيّا بمضمونها و حدودها.

و مهما يكن فالجماليّة كعلم تهتمّ بالجمال في الطّبيعة و الفنّ، و أصبح هدفها الاستمتاع بجمال هذا الفنّ، و إدخال السّرور و البهجة على متلقيّه في مختلف ضروبه، ومنه بطبيعة الحال الأدب من شعر و نثر.

و معنى هذا أنّ الجماليّة ترى تجريد الأدب من ارتباطه بالحياة و قضايا المجتمع، وتقصر مهمته على جلب المتعة الفنيّة، فكان من الطبيعيّ أن تعنى بالشكل دون الضمون، و تنأى عن العصر و مشكلاته، لذلك شاع في أدب الجمالين ما يخدش الحياء، و يدعو إلى الانحلال ويسيئ إلى الدّين، كما نجد ذلك عند إدجار "آلان بو"، و "بودلير"، و ألقت الجماليّة بهذا المفهوم بعض

ظلّها على ألوان من الأعمال الأدبيّة، و خصوصا في القصّة و الرّواية و الشّعر .

و إذا كان للجماليّة هذا الوجه المعتم، فإنّ لها وجها آخر باسما مشرفا، و ذلك حين ننظر إليها مرادفة للحقّ و الخير، تعنى بجمال الشّكل و جمال المضمون،و تنظر إليها بمقياس واحد، وتعتبر الفن أو الأدب تجربة إنسانيّة حيّة، تقدم في صورة رفيعة مؤثّرة ، و تجمع بين الفائدة والإمتاع.

و هكذا برزت الجماليّة في الأشعار الصّوفيّة من خلال الرّموز الموظّفة فيها، فعلى رياض الشّعر و تحت ظلال وارف الألفاظ و العبارات، و من بين خلجات نفس الشّاعر تستيقظ المشاعر و الأحاسيس و ترتسم العواطف و الإنفعالات ، و تلبس الكلمات و المعاني رداء الصور و الأخيلة و تترك الشاعر يحلق مع أسراب الإيقاع، و الموسيقى عالم الصيّاغة والتّعبير فيترقرق اللّفظ جمالا و تتوهّج العبارة إشراقا وإبداعا.

هنا من بين قناديل الفكر و سراج النّفس و الشّعور تتّقد مشاعر الشّاعر و تتوالد أحاسيسه و تكتمل تجربته، فينبض شعره بالحياة، و تنطق ألفاظه و عباراته بالتّناغم الموسيقي الّذي ينقل بسامعيه و قارئيه إلى فضائه الشعري الملئ بالاتّساق و الإنتظام في كلماته وصوره و المشحون بالصّياغة الشعريّة فيها من الأسرار الجماليّة و الخصائص الفنية ما يوجد العذوبة ويعيد الرونق إلى أبيات القصيدة.

و تشكا أحاسيس الشاعر و مشاعره الصّورة الحقيقيّة التي من خلالها يستطيع أن ينقل أفكاره و يكوّن ألفاظه و عباراته و يستعين بصوره و أخيلته، و يرطّب بإيقاعه الموسيقي أسماعنا و يخصّب أذواقنا.

فجماليّة العبارة الشّعريّة تنبع من عذب الألفاظ و الكلمات التي يختارها الشّاعر في تصوير الحالة النفسيّة و التّأثير الشعوريّ الّذي تمرّ به .

و يمثّل الانسجام بين الجمل و معانيها و التجانس بين الألفاظ و دلالاتها سياقا محكما و نظاما متّسقا يجعل منها صورة تعبيرية ذات نسيج متماسك و تراكيب قويّة لها استخداماتها المختلفة و مدلولاتها المتعدّدة.

و لا شكّ في أنّ الشّاعر المبدع يحرص على أن يحقّق في شعره الألفاظ الدقيقة الواضحة الملائمة لمعانيه المبرزة لصوره المصوّرة لأفكاره الكاشفة لمشاعره و أحاسيسه .

و لكنّنا نجد عكس ذلك عند الشّاعر الصّوفّي الّذي يستخدم الإشارة بدل العبارة، ويوظّف ألفاظا غامضة مستعصية مبهمة، من خلال الأسلوب الرمزي ، إذن :

ما مفهوم الرّمز في الشّذعر الصّوفّي ؟ و ما الدّوافع التي دفعت الصّوفيّة إلى اصطناع الرّمزيّة في التعبير ؟!!

II- مفهوم الرّمز في الشعر الصّوفي :

قبل الحديث عن مفهوم الرّمز في الشّعر الصّوفّي، من المفيد أن نتكلّم عن الرّمز في الأدب بصفة عامة .

كلّفتمونـــا حدود منـطقكم .·. و الشّعر يغني عن صدقه كذبه

و لم يكن ذو القروح يلهج بالـ .·. منطق ما نوعه و مـا سـببه

و الشّعــر لمح تكفي إشارته .·. و ليس بالهذر طوّلت خطبـه [1]

إنّ الحديث عن الرّمز في الشّعر قديم قدم الآداب سواء العربيّة منها أم الغربيّة، برز استعماله عند أعداد من الشّعراء الّذين يريدون التّعبير عن أفكارهم بطريق غير مباشر، فالرمزيّة مصدر صيغ من الرّمز للدلالة على مذهب أدبي أو فلسفي، و هي في الأدب على نوعين : عام و أدبي.

---

[1] ديوان البحتري ، ص209، مجلد1، تحقيق الصيرفي.

أمّا الرّمزيّة العامّة فقد عرفتها كلّ الآداب العالمية و هي شائعة في الأدب العربي على اختلاف عصوره .

و أمّا الرّمزيّة الأدبيّة فلم تشتهر إلاّ عند قليل من الأدباء الغربيين، إنّ الرّمزية بشكل دقيق هي طريقة أدبيّة تمتاز بكثرة مؤلفات ذات معنيين، أعني بذلك أنّ رمزيتها تعتمد على القصّة الأسطوريّة أو المجاز أو الإستعارة، و بصفة عامة كانت حقيقتها تتميز بردّ فعل على حقبة سابقة كان الشّعراء فيها مهتمّين بإصابة المعنى و تدقيقه مع مراعاة الواقع، و هكذا اتّجه الفنّ نحو الحلم و الأسطورة ليأخذ منها مواضيعه، و اجتهد أهله أن يعطوا لمؤلفاتهم معنى موغلا في البعد، و ذلك باستيحائهم معانيهم من الأفكار الفلسفيّة و الدينيّة.

و من ثمّة فالرمزيّة العامة نجدها عند جميع الشعراء، و الأدبيّة اختصّ بها جماعة قليلة منهم.

و إذا ما عرضنا لبيان الرمز بمعناه العام الواسع فهو تعبير غير مباشر عن فكرة بواسطة استعارة أو حكاية بينها و بين الفكرة مناسبة، و هكذا يكمن الرّمز في التشبيهات والاستعارات و القصص الأسطوريّ و الملحميّ و الغنائيّ، و في المأساة و القصّة و في أبطالها، اتّخذه النّاس قديما ليبرزوا قيمة الفكرة بواسطة الاستعارة الحسيّة، أو ليخفوها كما هو الشّأن عند الصوفيّة.

و من غايته كذلك تزيين الفكرة و تجنّب الاعتراف الشّخصي، و لذلك يجب أن يظهر المؤلف مأساته الشخصيّة في قالب موضوعي سواء كان القالب حكاية أم بطلا شبيها به.

يتركّب الرّمز عندما يتّخذ الشّاعر المظهر الواقعيّ رمزا إلى فكرة تختفي فيه أو يبحث في المحسوس عن استعارة تبرز فكرة سابقة لوجود المحسوس أو يبتكر استعارة .

و قد عالج الشّعراء البرناسيون الرّمز بإعطائهم الأولويّة للقصّة الّتي يشرحونها بكلّ حريّة فيجعلونها توحي بفكرة و ترمز إليها رمزا عامّا، لأنّ المقصود من معالجتهم للقصّة هو جمالها الحاص. نجد كذلك عند الشّعراء الرّومنطقيين قصائد تلمح إلى فكرة معينة كقصيدة "موسى" الّتي نظمها فيني Vigny ، ليعبّر عن طريق الرّمز عن عزلة الرّجل العظيم، أو قصيدة "موت الدّئب" التي نستخلص منها فكرة المماثلة، إذ الشّاعر في تجلّده شبيه بالدّئب الّذي يموت مظهرا أروع درس في الصّبر، و نرى "موسيه" في إحدى قصائده المشهورة باللّيالي يعالج أسطورة البجع ذلك الطائر الّذي يغذّي أولاده الجياع بدمه، و بين الطائر و الشّاعر مناسبة إذ كلاهما يضحي بدمه في سبيل الحبّ و الأولاد.

و ينحو "بودلير" رائد الرّمزيّة الأدبية نحوهما في قصيدته التي عنوانها "طائر الباطروس"، ذلك الطائر العظيم الذي يصطاده ملاحو سفينة ليلهو به أثناء سفرهم فهو في طيرانه بين الملاحين شبيه بالشّاعر الّذي يحلّق في أجواء الشّعر العاليّة، و الّذي يعيش بين قوم يسخرون منه لأنّه لا يستطيع أن يجاريهم في فهمهم للحياة، و لكن في كلّ هذه الأمثلة لا يوجد اتحادا بين شطري الرّمز لا في المضمون و لا في الشّكل .

و هكذا فالرّمز مظهر يخفي حقيقة جوهرية يكتشفها الشّاعر فيه ، إذن ما الرّمز الصّوفي ؟ ما أسباب اصطناع الرّمزيّة في التعبير ؟!!

من أبرز ما يميّز الشّعر عند الصّوفيّة - خاصة صوفيّة القرنين الثّالث و الرّابع - اصطناع أصحابه لأسلوب الرّمز في التّعبير عن حقائق التّصوف.

و يكشف لنا القشيري عن الدّوافع التي أفضت بأولئك الصّوفيّة إلى اصطناع الرّمزيّة في التّعبير، فيقول : "اعلم أنّ من المعلوم أنّ كلّ طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عمّن سواهم، و تواطئوا عليها

لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطائفة (يقصد الصّوفيّة) مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجماع و السّتر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلّف، أو مجلوبة بضرب تصرّف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم ".[1]

يتبيّن من كلام القشيري أنّه أصبحت للصّوفيّة لغة اصطلاحيّة خاصة، اتفقوا عليها فيما بينهم بحيث يفهمونها هم، و لا يفهمها غيرهم، بل إنها مبهمة على من ليس بصوفيّ، لأنّ هذه اللّغة تعبّر عن أسرار و حقائق ذوقيّة، و هبها الله للصّوفيّة، و هم يخشون أن تشيع هذه الحقائق و تلك الأسرار بين من ليسوا أهلا لها.

و ينبّه القشيري أيضا إلى أنّ الصّوفيّة كانوا يسترون معانيهم عن الأجانب ، و لعلّه يقصد بذلك الفقهاء الّذين بدأت خصومتهم للصّوفيّة منذ القرنين الثّالث و الرّابع تشتدّ، كما بدأ صراعهم مع الصّوفيّة واضحا من خلال محاكمات "ذي النّون المصري" حيث سعى الفقهاء به إلى المتوكّل فاستحضره من مصر، و لكنّه أدرك مكانته و ردّه مكرّما، و"النّوري" الّذي أنكر عليه غلام الخليل، و اتهمه بالزّندقة و استدعاه الخليفة الموفّق عدّة مرات للتّحقيق فيما نسب إليه، و أبي حمزة حيث اتهمه الفقهاء بالحلول و العلاّج و غيرهم ....

و يبيّن لنا الطوسيّ أيضا معنى الرّمز عند الصّوفيّة قائلا : "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلاّ أهله".[2]

---

[1] الرسالة القشيرية ، طبعة القاهرة، 1330هـ، ص31.

[2] السراج الطوسي : اللمع في التصوف ، ص 414، القاهرة، 1960م.

لذا تعمّد المتصوّفة ابتكار معجم خاص يقوم على الرّمز الصّوفي، و يحمل خبايا اللغة الصّوفيّة، الّتي قصد بغموضها أن تبقى مصطلحاته واضحة بين أهل الطّائفة لا يلمّ بها إلاّ المريد، الّذي يتقدم لعالم هذه اللّغة، بقلب راغب، و يمرّ بمراحل المكابدة، التي يسلكها الصّوفيّ في الوصول إلى ربّه، بينما هو ، في الوقت نفسه، يمرّ بمدرات الصّوفيّة في تواصله مع لغتهم واكتشاف دلالاتها، باعتبارها لغة إشاريّة ، تخضع لقوانينها الذاتيّة و لتحولات عالمها الخاص، و لا تتمثل فيها اللّفظة لحدود المعنى الظّاهر، باعتبار التّصوّف خبرة ذاتية، ممّا جعل منه شيئا قريبا من الفن، و البحث عن اللّذّة الروحيّة، التّي لا يمكن التّعبير عنها بالألفاظ في معانيها العاديّة.

إنّ العبارات الصّوفيّة لهذا العهد لها في الغالب معنيان : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، و الآخر يستفاد بالتّحليل و التّعمق، و هو المعنى الخفيّ، و لذلك قال الفنّاد و هو من صوفيّة القرنين الثّالث و الرّابع :"إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم، و إن سكتوا هيهات منك اتّصاله ".[1]

و قد يطلق على الرّمز عند الصّوفيّة الإشارة في مقابل العبارة، فالإشارة عندهم ، "ما يخفى عن المتكلّم كشفه بالعبارات للطافته و هي كناية و تلويح،و إيماء لا تصريح".[2]

إنّ التّصوّف في حقيقته إيثار و تضحية، و هو نزوع فطري إلى الكمال الإنساني والتسّامي و المعرفة، والواقع أنّنا إذا تأمّلنا أدب الصّوفية شعرا و نثرا، وجدنا رمزا غريبا، ونمطا عجيبا، و بعدا عن التّصريح، و إيثار للتّلويح، و اعتمادا على الإشارة، و علاقات خفيّة في التجوّز بالكلام، و درجات بعيدة بين المعاني الحقيقيّة و المعاني اللّزوميّة لا يكاد يفهمها فاهم، و لا يصل إلى جوهرها عالم أو حالم،، يقول الصّوفيّة : نحن أصحاب إشارة لا أصحاب

[1] ناجي حسين جودة : المعرفة الصوفية "دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة"، ص129.
[2] شرح الرّندي على الحكم، ج1، ص79.

عبارة. و يقول أبو علي الرّوذباري:"علمنا هذا إشارة ، فإذا صار عبارة خفيّ"[1]، ويقصد الرّوذباري أنّ علوم الصّوفيّة لا يمكن التّعبير عنها بألفاظ اللّغة العاديّة ، و إذا اضطرّ الصّوفيّ إلى التّعبير عنها بهذه الألفاظ خفيّ معناها على الغير.

و لمّا كانت علوم الصّوفيّة متعلقة بالقلب، فقد نبّهوا إلى نوعين من الكلام: كلام يخرج من القلب إلى القلب فيحدث أثره، و كلام يخرج من اللّسان إلى الآذان و لا يتجاوزها، ولهم في هذا عبارات طريفة، فمن ذلك ما رواه "أبو نعيم" قائلا : "كان قاص يجلس قريبا من مجلس محمد بن واسع و هو من أوائل الزّهاد، فقال يوما و هو يوبّخ جلساءه : مالي أرى القلوب لا تخشع ، و مالي أرى العيون لا تدمع، و مالي أرى الجلود لا تقشعر! فقال محمد بن واسع:ما أرىالقوم أتوا إلاّ من قبلك، إنّ الذّكر إذا خرج من القلب وقع على القلب". [2]

و قيل للقصّار : "ما بال كلام السّلف أنفع من كلامنا ؟ قال : لأنّهم تكلّموا لعزّ الإسلام، و نجاة النفوس، و رضا الرّحمن، و نحن نتكلّم لعزّ النّفس، و طلب الدّنيا، و قبول الخلق"[3].

و يرى الصّوفيّة أنّ العلوم الذّوقيّة التي تنكشف لهم ترد عليهم أوّل ما ترد مجملة فلا تتبيّن لهم تفاصيل معانيها، فإذا وعوها و تصرّفت أذهانهم فيها بالإعتبار و التأمّل تبيّن لهم ذلك، و ظهر موافقتها للشّريعة، فالنطق بالعبارات عن مثل هذه العلوم، فضلا عن صعوبته، فإنّه يتمّ أحيانا على غير إرادة منهم، و دون أن يعرفوا وجهه على التحقيق، وهذا يجعله رمزيا شديد الخفاء، و إلى ذلك يشير القشيري بقوله : "و أصحاب الحقائق يجري بحكم التصرّف

---

[1] السّراج الطوسي : اللمع في التصوف، ص414.
[2] شرح الرندي على الحكم ، ج1، ص21-22.
[3] المصدر نفسه، ج2، ص23.

عليهم شيء لا علم لهم به على التّفصيل، و بعد ذلك يكشف لهم عن وجهه، فربّما يجري على لسانهم شيء لا يدرون وجهه، ثمّ بعد فراغهم من النطق به يظهر لقلوبهم برهان ما قالوه من شواهد العلم (يقصد الشريعة)".[1]

و لذلك اشترط الصّوفيّة قبل التّعبير عن حقائق التّصوّف عرضها أوّلا على الكتاب والسنّة، و إليه يشير صوفي مثل "رُوِيمْ" بقوله : "أصحّ الحقائق ما قارن العلم"[2]، و عندئذ يؤذن للصوفي في الكلام عنها، لأنّه عندئذ يتكلم بالصّواب، و إليه الإشارة بقول الجنيد : " الصّواب كلّ نطق عن إذن"[3]، و هذا الإذن عندهم مشار إليه في قوله تعالى:{ لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَانُ وَقَالَ صَوَابًا}[4].

و في رأينا أنّ ما يميّز الصّوفيّة الرّمزيّة في التّعبير عن حقائق التصوّف راجع أساسا إلى أنّهم حاولوا أن ينقلوا تجربة نفسيّة فائقة إلى الغير في لغة الأشياء المحسوسة، ثمّ إنّ استعمال الرّمز في اللّغة الصّوفيّة أمر يعود إلى قصور اللّغة الوضعيّة نفسها، إذ أنّها لغة وضعيّة اصطلاحية تختصّ بالتّعبير عن الأشياء المحسوسة و المعاني المعقولة، في حين أن المعاني الصوفيّة لا تدخل ضمن نطاق المحسوس، قال الغزالي وهو يقرّر ذلك الأمر أيضا: "لا يحاول معبّر أن يعبّر عن الحقيقة الصّوفيّة إلاّ اشتمل لفظه على خطإ صريح، لا يمكنه الإحتراز عنه"[5]. ثمّ إنّ الصّوفيّ يلجأ اضطرارا إلى استخدام الأمثلة المحسوسة في التّعبير عن معان غير محسوسة و غير معهودة و لذلك قيل : "اعلم أنّ عجائب القلب خارجة عن مدركات الحسّ".

---

[1] القشيري ، الرسالة القشيرية.
[2] شرح الرندي على الحكم، ج2، ص50.
[3] المصدر نفسه، ج2، ص22.
[4] سورة النبأ، الآية 38.
[5] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضّلال، القاهرة، سنة 1316هـ، ص36.

و لذلك كانت كلّ كلمة عندهم رمزا استخدم لا لغرضه المألوف و إنّما للتّعبير عن حقيقة تفوق الحسّ، و ألفاظ اللّغة موضوعة أصلا لمحسوسات. و ما نلحظه في التّعبير عمّا هو غير محسوس بمثال محسوس يضفي على الرّمز الصّوفي قابليّته للتأويل بأكثر من وجه، و لهذا يصادفك أكثر من تأويل واحد للرّمز الواحد، ممّا يجعل الرّمز الصّوفي بقدر ما يعطي من معناه فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئا آخر، و هكذا يكون الرّمز خفاء و ظهورا معا في آن واحد.

و لمّا كانت ألفاظ اللّغة موضوعة أصلا لمحسوسات، و كان التعبير عن الحقيقة يفوق الحسّ فقد بدا كلامهم غريبا على السّامعين، و من هنا جاء الإنكار عليهم من خصومهم، فيقول الكلاباذي: "اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ في علومها، تعارفوها بينهم و رمزوا بها، فأدركه صاحبه، و خفي على السّامع الّذي لم يحلّ مقامه، فأمّا أن يحسن ظنّه بالقائل فيقبله، و يرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنها أو يسوء ظنّه به فيهوس قائله وينسبه إلى الهذيان".[1]

و قال بعض المتكلّمين لأبي العباس بن عطاء : "ما بالكم أيّها المتصوّفة قد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السّامعين، و خرجتم عن اللّسان المعتاد، هل هذا إلاّ طلب للتمويه، أو ستر لعوار المذهب، فقال أبو العبّاس : ما فعلنا ذلك إلاّ لغيرتنا عليه لعزّته علينا كيلا يُشر بها غير طائفتنا".[2]

و هكذا كانت مؤلفات و أقوال الصّوفيّة تزخر بالرّمز، و لا ينبغي النّظر إلى اصطلاحات الصّوفيّة أو رموزهم على أنّها مجرّد ألفاظ، بل هي تدلّ على المعاني التي وضعت لها في حالة حركيّة (Dynamic) ، و تصوّروا اتجاه الإنفعالات و الأفكار التي تعتلج بها نفس المتصوّف تصويرا حيّا ، فهي

[1] الكلاباذي : التعرّف لمذهب أهل التوصف، ص88، القاهرة، سنة 1960م.
[2] الكلاباذي : التعرّف لمذهب أهل التوصف ، ص88-89.

بمثابة أدوات توقظ مشاعر سامعيها بمعنى الكلمة، بشرط أن يكونوا من أهل الذّوق لها. و هي الخاصيّة ، و هي تعذّر التّعبير عن حقائق التّصوف بألفاظ اللّغة (Ineffability) ، موجودة في كلّ أنواع التّصوف، و قد درس الأستاذ "ستيس" هذه المسألة بتعمق في كتابه "التّصوف و الفلسفة" (Misticism and philosophy)، و ذلك في فصل خاص عنوانه "التّصوف و اللّغة"[1] (Misticism and language)، و "هو يعرض فيه النّظريات المختلفة التي قيلت في تفسير ذلك، و يرى ستيس أنّ تعذّر التّعبير عن حقائق التّصوف بألفاظ اللّغة راجع أساسا إلى أنّ اللّغة مصبوبة في قوالب العقل، و الصّوفي بالضّرورة يعيش في العالم المكاني- الزماني أو المكاني، حيث قوانين المنطق، و لمّا كانت تجربته تنتمي إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير، فهو حين ينتهي من تجربته، و يريد أن ينقل مضمونها إلى الغير، من خلال عملية تذكّر لها، تخرج الكلمات من فمه، فيدهش حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات و هنا يتّهم اللّغة بالقصور، و يعلن أن تجربته مما لا يمكن التّعبير عنه "[2].

و يؤكّد ما ذكره ستيس قول "الحلاج" : "التوحيد خارج عن الكلمة حتّى يعبّر عنه"[3]، و يؤيّده كذلك ما ذكره "النّفري"، و هو أحد صوفيّة القرن الرّابع ممّن غلبت عليهم الرّمزيّة في التّعبير، في كتابه المواقف و المخاطبات، قال : "الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عنّي"[4]، و "التّواجد بالقول يصرف إلى المواجيد بالمقولات، ... والمواجيد بالمقولات كفر أعلى على حكم التعريف"[5]، و "كلّما اتّسعت الرؤية ضاقت العبارة"[6].

---

[1] Mysticism and philosophy p227-306

[2] م.ن، ص304-305.

[3] أخبار الحلاج ، ص41.

[4] المواقف ، طبعة أزبري، سلسلة جب التذكارية، سنة 1935، ص60.

[5] المصدر نفسه، ص60.

[6] المصدر نفسه، ص51.

و هكذا يبدو أنّ السّبب في نشأة الشّعر الرّمزي عند المتصوفة هو تلك الحملة القويّة التي شنّها الفقهاء على المتصوّفة كما سبق و أن ذكرنا، فأخذ كلّ فريق يناوئ الآخر، و يشنّع عليه فاضطرّ الصّوفيّة إلى الرّمز و التّعمية في كلامهم، وربّما أطلق الرّمز على ما يشير إلى شيء آخر، و يقال لذلك الشّيء الآخر مرموز إليه. و قد جعل المتصوّفة من ذلك الأسلوب الرّمزي قناعا، يسترون به الأمور التي رغبوا في كتمانها عن العامّة من النّاس، و عن الفقهاء.

و اشتهر الشّعر الصوفي بنزعته : الغزلية و الخمرية، و لعلّ المتصوّفة قد اصطنعوا هذا الأسلوب الرّمزي لأنّهم لم يجدوا طريقا آخر ممكنا يترجمون به عن رياضتهم الصّوفية. وإذا ما أردنا الحديث عن الشعر الصوفي نقول :

و كما سبقت الإشارة إليه آنفا فإنّ الصّوفيّة رأت في الكتابة الشّعرية الوسيلة الأولى للإفصاح عن أسرارها و تقديمها في إطار شعري، لا سيما للتّعبير عن حبّها لله تعالى، فسلوك طريق الحبّ عند الصّوفي مجاهدة مضنية تمتزج فيها الذّكرى بالحلم، و تختلط فيها لحظة سكر بانفعال حبّ أو تجلّ أوتمنّ، و تسبق حالة السّكر مرحلة الغيبة، و هي حالة بين الحبّ و الفناء و السّكر لأهل المواجيد فإذا كوشف العبد بنعوت الجمال حصل له السّكر، و طرح الروح وهيام القلب، و منه أنّ محي الدّين بن عربي أولع بجمال فتاة حجازيّة ولعا نفذ به من خلال جمال المخلوق إلى جمال الخالق، وحالة غيبوبته تلك كتب بها "ترجمان الأشواق"، و السّكر يكون على مائدة العشق الإلهي. و هكذا ترك لنا الصّوفيّة تراثا في الغزل ينم عن تجربة كاملة بالحبّ تتجلّى فيها رقّة الشّعور. فتراهم وهو يتغزّلون بجمال الله والحبّ له كأنّهم

يغازلون امرأة و هذا ما سأعرض له لاحقا في هذا الفصل و الفصل الرابع من البحث.

هذا، و قد صنّف الشعر الصوفي إلى أبواب ثلاثة : الحنين إلى الدّيار، و شعر المرأة، وشعر الخمر، و الشّعر عند الصوفي عالم ذهول مسحور همه هو اللّحظة الفائقة المتوهّجة، وكيفية انبثاقها باللفظ المعبّر الموحي، و قد عبّر "المنتجب العاني" عن هذه الغاية من الشّعر بقوله :

بنات قوان يطرب السّمع وقعها .·. و يذهل الباب الورى من بها شدا

يجسّد الصّوفي مأساته في الحبّ و تعزيه ومضات الحدس، و إشراقات الوجدان، وتألّمه و حشة الهجر و الفراق، و اغتراب النّفس البشريّة بعد أن حرمت حلاوة المعرفة الأولى كلّ ذلك مبعث سلوك المتصوّف و هو الإطار الّذي لا تخرج عنه معزوفة الشّعر الصّوفي، إذ مهما تعدّدت الأنغام و تنوعت فإنها تظلّ تعزف في أحضان لحن الفراق ، و هو يجاهد في سبيل ذلك مجاهدة مضنية تميت الشاعر الصوفي و تحييه به، تنزّهه و تزكّيه حتّى يدخل عوالم مضيئة إلى مائدة العشق الإلهي في غيبة الوعي لمشاهدة الله، و من إمتلأ قلبه بالحبّ الحقيقي شعر أنّ ملاذه ليس هذه الأرض الفانية، إنّما يجد الطمأنينة و صفاء المحبة بالأنيس إلى الله تعالى.

و من المفيد أن نتحدّث هنا عن أحد الرموز الصوفية و لوبشكل مختصر و هو رمز الخمر.

رمز الخمر :

لقد كانت الرّمزية الخمريّة عند الصّوفيين غنية صادقة، فقد عبّر الصّوفية عن شوق الرّوح إلى معرفة الله و محبته له بعبارات تكاد تكون عبارات المتغزّلين من شعراء الغزل والنّسيب، بل أنّ هذا التشابه ليشتدّ أحيانا،

فنتوهّم أنّ قصيدة صوفية هي قصيدة خمرية أو غزلية شأن قصائد شعراء الخمرة و الغزل . فما رمز الخمر عند الصّوفية ؟!!!

قبل الحديث عن الخمرة الصّوفية ارتأينا أن نمهّد لذلك بعرض بعض النماذج عن وصف الخمرة في العصر العبّاسي، إذ كثرت فيه الحانات التي كان يؤمّها جماعة من الشّعراء المجّان قصد التّرويح عن نفوسهم.

و من الشّعراء الّذين أبدعوا في وصف الخمرة، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، "أبا عثمان النّاجم" راوية بن الرّومي الّذي يقول :

مشمولة كشعاع الشمس في قدح .:. مثل الشّراب الّذي يرى من رقة شبحا

إذا تعاطيتها لم تدر من لطف .:. راحا بلا قدح عاطتك أم قدحا [1]

و من المتكلّمين الّذين حاكوا شعراء عصرهم في وصف الخمرة "أبو العبّاس الناشئ" الّذي يقول :

و مدامة يخفى النّهار لنورها .:. و تذلّ أكناف الدّجى لضيائها

صُبّت فأحدق نورها بزجاجها .:. فكأنها جعلت غناء إنائها

و تكاد إن مزجت لرقة لونها .:. تمتاز عند مزاجها من مائها [2]

و يبقى "أبو نوّاس" بدون منازع الشّاعر الّذي فاق نظراءه في وصف الخمرة، و قد أفرد لها قصائد كثيرة، وممّا قاله :

و كأنّما الذّهب المذوب بكأسها .:. بحر يجيش بأعين الحثيان [3]

و يقول أيضا في قصيدة أخرى على أثر الخمرة في نفسه :

---

[1] المختار من شعر بشار، ص127.

[2] أبو إسحاق إبراهيم علي الحصري القرواني، زهر الآداب و ثمر الألباب ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، سنة 1954، ج2، ص149.

[3] م .ن، ج2، ص149.

أذكى سراجا و ساقي القوم يمزجها .:. فلاح في البيت كالمصباح مصباح [1]

و قد امتاز "أبو نوّاس" من كلّ الشعراء بفحش مجونه، و صراحة قوله، و صدقه في تصوير خليقته و بيئته، ووصفه الخمر وصفا "لو سمعه الحسنان لهاجرا إليها و عكفا عليها".[2]

و من أقواله أيضا :

ما زلت أستلّ روح الدّنّ في لطف .:. و أستقي دمه في جوف مجروح

حتّى انثنيت ولي روحان في جسدي.:. و الدنّ منطرح جسما بلا روح [3]

وممّن أكثروا من نعت الخمر الصّوفي ابن الفارض، و الّذي يعتبر موجد الطريقة الرمزية في الشّعر العربي ، و هو أكثر الشّعراء تعمّلا للكلام و تكلّفا للبديع، و ولوعا بالجناس والطّباق، و أسبر معاصريه شعرا لرقته و اشتماله على ما يرصى المتصوّف الزّاهد و العاشق الماجن، ذاك بباطنه و هذا بظاهره، فالمتصوفون ينشدونه في مجالس الذّكر، و الخلعاء يغنونه في مجالس الخمر، قال في الخمر و فيها كثير من الرموز الصّوفية :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة .:. سكرنا بها من قبل أن تخلق الكرم

لها البدر كأس و هي شمس، يديرها .:. هلال و لم يبدو و إذا طلعت نجم

ولولا شذاها ما أهتديت لجانها .:. ولولا سناها ما تصوّرها الوهم

---

[1] م.ن، ج2، ص149.

[2] أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي ، ص199.

[3] أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي ، ص199.

يقولون لي : صفها فأنت بوصفها ∴ خبير، أجل عندي بأوصافها علم

صفاء ولا ماء ، و لطف و لا هواء ∴ و نور ولا نار، و روح و لا جسم [1]

و من الشّعراء الوشّاحين الّذين أجادوا في معاني الخمر نذكر "أبا بكر محمد بن زهر" الّذي نظم موشحه اعتبرت عند النّقاد من أشهر ما قيل في وصف الخمر ، و هذه الموشّحة هي "أيّها السّاقي إليك المشتكي" و مما ورد فيها قوله :

أيّها السّاقي إليك المشتكى ∴ كم دعوناك و لم تسمع

و نديم همّت في غرّته

وسقاني الرّاح من راحته

كلّما استيقظ من سكرته

جذب الزّقّ إليه و اتكا ∴ و سقاني أربعا في أربع[2]

و إذا عدنا إلى الصّوفية فإننا نجد أشعارهم لم تخلّ من وصف الخمرة فهي عندهم "رمز من رموز الوجد الصّوفي"[3]، و هو من الرّموز العريقة في القدم إذ ظهر في القرن الثّاني الهجري على شكل أبيات متفرقة، و كان الشّيخ "أبو مدين شعيب" من الشّعراء الصّوفية الّذين أفردوا قصائد لموضوع الخمرة الصّوفية، إذ نظم قصيدة يقول في مطلعها :

إدرها لنا صرفا و دع مزجها عنّا ∴ فنحن أناس لا نرى المزج مذ كنّا [4]

---

[1] عمر بن الفارض ، الديوان، دار صادر بيروت، ص142،140.

[2] أبو محمد الحجازي و عبد الملك بن سعيد و آخرون: المغرب في حلى المغرب، تحقيق : د.شوقي ضيف ، دار المعارف ، دون طبعة ، القاهرة، ج1، ص267.

[3] د.عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص357.

[4] م.ن، ص359.

و الصّوفية متفاوتون في الوصول إلى تذوّق الخمرة الإلهية، فمنهم المريد المبتدئ، ومنهم الواصل المنقطع الّذي لا يدرك الحقيقة الإلهية إلاّ قليلا، و في فترات منقطعة، و منهم العارفون الّذين ألهمهم الله الحقيقة، و قد ذكر "القشيري" هذا التفاوت فقال : "الدّوق ثم الشرب ثمّ الريّ، فضاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني، ووفاء منازلاتهم يوجب لهم الشّرب، و دوام مواصلاتهم يقتضي لهم الرّيّ".[1]

و يصف ابن عربي أحوال المتصوّفة في سكرهم فيقول : "صاحب الدّوق متساكر، وصاحب الشّرب سكران، و صاحب الريّ صاح"[2].

و يصوّر أبو مدين شعيب حال الصّوفية في وجدهم، و ما يصدر عنهم من حركات ورقص، فيقول :

فقل الّذين ينهى عن الوجد أهله ∴ إذا لم تذق معنى شراب الهوى دعنا

إذ اهتزّت الأرواح شوقا إلى اللّقا ∴ ترقصت الأشباح يا جاهل المعنى

كذلك أرواح المحبين يا فتى ∴ تهزّزها الأشواق للعالم الأسى [3]

و يبرّر الصّوفي أبو مدين تعاطي الصّوفية للوجد، و ينكر على الجاهلين لومهم، فيقول:

فإنّا إذا طبنا و طابت عقولنا ∴ و خامرنا خمر الغرام تهتّكنا

فلا تلم السّكران في حال سكره ∴ فقد رفع الكليف في سكرانا عنّا [4]

[1] الرسالة القشيرية ، دار أسامة، دون طبعة، بيروت، عام 1407هـ/1987، ص65.
[2] محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق ، دار بيروت للطباعة و النشر، دون طبعة ، بيروت، سنة 1981، ص55.
[3] أبو مدين شعيب، الديوان، ص59.
[4] أبو مدين شعيب، الديوان،ص60.

و الخمرة الصّوفية عند أبي مدين هي هجرة إلى الله، و كشف للحكمة العرفانية، فيقول :

و غنّ لنا فالوقت قد طاب باسمها ⁖ لأنّا إليها قد رحلنا بها عنّا

عرفنا بها كلّ الوجود و لم نـزل ⁖ إلى أنّ بها كلّ المعارف أنكرنا [1]

و يصف أبا مدين الخمرة الصّوفية بالجمال و اللّطافة، فهي تنير وجوه متعاطيها وتزيدهم جمالا و بهاء فيقول :

مشعشعة يكسو الوجوه جمالها ⁖ و في كلّ شيء من لطافتها معنى [2]

و ترمز الخمرة عند الصّوفيين إلى حالتي الحضور و الغيبة، فهم في الحالة الأولى يحسّون بأنّهم في الحضرة يتنعّمون بأفضاله و كرامته، و في الحالة الثّانية يشتدّ بهم الوجد فيغيبون عن ذواتهم حتىّ الفناء، يقول أبو مدين في هذا المعنى :

حضرنا فغبنا عن دور كؤوسنا ⁖ و عندنا كان لا حضرنا و لا غبنا [3]

و يؤكّد ذلك نفس المعنى فيقول في مقطوعة له :

قد لاح لي ما غاب عني ⁖ و شملي مجموع و لا افتراق

جمع العوالم رفعت عنّي ⁖ و ضوء قلبي قد استفـاق [4]

و الخمرة الصوفية قديمة فقد وجدت قبل أن توجد المادة التي تكوّن الخمرة، و في هذا يقول أبو مدين :

---

[1] عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص359.

[2] م.ن، ص359.

[3] م.ن، ص359.

[4] أبو مدين شعيب، الديوان، ص90، 91.

لها القدم المحض الّذي شفعت به .·. بقاءًا غدا يغنّي الزّمان و لا يغنّى [1]

و الخمرة عند الصّوفية هي مدامة خالصة، لا يعتريها مزج فيض من معين المحبّة الإلهية، وفي هذا المعنى يقول أبو مدين :

أدرها لنا صرفا ودع مزجها عنّـا .·. فنحن أناس لا نرى المزج مذ كنّا

و غنّ لنا فالوقت قد طاب باسمها .·. لأنّـا إليها قد رحلنا بها عنّـا[2]

لقد شرب الأنبياء و الرسل عليهم السلام من الخمرة الإلهية، بدرجات متفاوتة ، فآدم عليه السلام لم ينل منها إلاّ مرّة واحدة، قبل هبوطه من عالم الخلد إلى الأرض، ونوح عليه السلام، لمّا تذوقها طلب المزيد، و إبراهيم الخليل صار منادما لها، و أمّا موسى عليه السلام فأصيب من أجلها بالصّعق، و أمّا عيسى بن مريم فقد هام في حبّها، و تولّع بشرابها، و أمّا سيّدنا محمد صلّى الله عليه وسلم ، فقد نال شرف الإختيار و الصّحبة لشربها و التّمتع بتجليّاتها، و قد عبّر أبو مدين عن كلّ هذا، فقال :

قم يا نديـمي إلى المدامة و أسـقنا .·. خمرا تنير بـشربهـا الأرواح

أو ما تـرى السّاقي القديم يديرها .·. فكأنّها في كأسـها المـصباح

هي أسكرت في الخلد آدم مـرّة .·. فكسته منها حـلّة و وشاح

و كذلك نوح في السفينة أسكرت .·. و لـه بذلك تانـان و نواح

و بشربها أضحى الخليل منادمـا .·. فعهودهـا عند الإله صحـاح

لمّا دنـا موسـى إلى سماعـها .·. ألقى عصاه و كسرت ألـواح

و كذلك ابن مريم في هواها هائم .·. متولّـع بـشرابهـا سيّـاح

و محمد فخر العلى شرف الهدى .·. اختـاره لشرابهـا الفتّـاح [1]

[1] د.عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص359.
[2] أبو مدين شعيب ، الديوان، ص140.

و الخمرة الصّوفية مصدر من مصادر معرفة الحقيقة الإلهية و سبب من أسباب التجليات النورانية، و بشربها يغيب الصّوفي عن الحضور الذّاتي، و تبقى روحه متعلّقة بالحضرة الإلهيّة، فلا يرى في شهوده إلاّ وجوده، يقول أبو مدين :

فانتبهت للخطاب .:. و سمعت منّي

كلّي عن كليّ غاب .:. و أنـا عنّي مفني

و ارتفع لي الحجاب .:. و شهدت أنّي

ما بقي لي آثار غابت عن أثري .:. لم أجد من حضر في الحقيقة غيري [2]

هذه هي إذن أحد الرّموز الصّوفيّة التي بدع المتصوّفون في وصفها، حين يذكرون في عباراتهم الخمرة بأسمائها و أوصافها، و يريدون ما أفاض الله عليهم من الشّوق و المحبّة لله تعالى .

III - نماذج من الشّعر الرّمزي الصّوفي :*

كانت المحبّة هي الصّلة الحقيقيّة للصّوفي بربّه، و معنى العبوديّة في كلّ ما يتعلّق بالتّكاليف الشّرعية من صلاة، وصوم، و حجّ، و تأويل طقوسها و مناسكها و شعائرها، والهدف منها تربية الذوق و الوجدان، حتى لا تكون العبادات مجرّد حركات جامدة، وقوالب فقهية جافة، لا تحرّك القلوب، و لهذا أصبح التّصوّف علم قوت القلوب و علم آفات النّفس لتطهيرها و تصفيتها و السموّ بها.

---

[1] م.ن، ص67.

[2] أبو مدين شعيب ، الديوان، ص85.

* اقتصرت على رمز المرأة الذي يمثّل الحبّ الإلهي، و ليس على كلّ الأغراض التي قالها الصوفية .

و قد استطاع الصّوفي سلوك كلّ ما يجمّد القلب، و يفسد النّفس، بمجاهداته المضنية، حتى وصل إلى نهاية الطّريق، و هي حبّه لله تعالى، بل و عشقه و الفناء فيه، و عبّر عن ذلك الوجد بأشعار صوفية غزلية حتى أنّ القارئ يظنّه يصف أو يتحدّث عن محبوبته (رمز المرأة).

و كان الشعر الصوفي وسيلة من وسائل تعبير الصّوفية عن أحوالهم و مواجيدهم تلك.

و الحبّ الإلهي في الحقيقة لم يصبح موضوعا رئيسيّا للشّعر إلاّ من عصر رابعة العدويّة، فقد تغنى الصّوفية بعدها به، و اعتبروه مقاما من مقامات السّلوك، أو حالا من أحواله، وفي رواية أخرى يذكر أنّ "معروف الكرخي" ظهرت عنده أهمّ النّظريات الصوفيّة، و هي نظريّة الحبّ الإلهي الخالص المجرّد من الأغراض و الأهواء. فلقد وصل الحبّ عنده إلى درجة سامية، و منزلة رفيعة بعيدة كلّ البعد عن المطالبة من جانب الحقّ بالإنصاف، و هو أوّل من نادى بنظريّة الحبّ الخالصة قبل رابعة العدوية .

و في رواية أخرى، أنّ "ذو النون المصري" المتوفى سنة 245هـ أول من تكلّم في الحبّ الإلهي و الأحوال و المقامات... ففتح بهذا باب واسعا للمتصوفة من بعده، ووضع مادة خصبة للفاطميين و أتباعهم، و للإشارة فإنّه قد أثار خصومات كثيرة حوله، و أتّهم بالزّندقة من فقهاء مصر، يقول القشيري فيه، أنّه أوحد وقته علما وورعا و حالا و أدبا...

و مهما كان السّابق إلى القول بالحبّ الإلهي، فإنّهم جميعا برعوا في محبته و الشّوق إليه و الوجد به، و التّغني بجلاله.

و من هؤلاء الّذين تغنوا بالحبّ الإلهي "يحيى بن معاذ الرّازي" المتوفّى سنة 258هـ، و الّذي ذكر عنه ماسينون أنّه أول من أعلن حبّه لله

في شعر صريح الأسلوب، و"الحلاّج" الذي ترك في مسألة المحبّة، آثارا بعضها منظوم و بعضها منثور.

إنّ بعض الصّوفية غلبت عليهم عاطفة الحبّ الإلهيّ، و عبّروا عنه في أشعارهم تعبيرا فلسفي الطّابع، و أدّى بهم الحبّ إلى شهود الوحدة في الوجود شهودا ذوقيا، و يعتبر عمر بن الفارض أبرز الصّوفيّة في هذا المجال، و هو لم يعبّر عن حبّه إلاّ شعرا، كما يعتبر جلال الدّين الرومي من أبرز شعراء الحب في التراث الفارسي، و هؤلاء وجدوا في الشّعر الوسيلة الملائمة للتعبير عن حبّهم تعبيرا عاطفيا، و شعرهم رمزي خفيّ، و تخضع اللّغة الرّمزيّة للتّطور الإنفعالي في نفس المحبّ، و إن كنّا نلاحظ أنّهم استخدموا ألفاظ الغزليّين في الحبّ إلاّ أنّ هذه الألفاظ رموز و إشارات إلى الحقائق الصّوفيّة.

و السّؤال المطروح هنا : هل الحبّ مرادف للمرأة عند الصّوفية؟!!

"إذا كان النّص الصّوفي يطالعنا بالحبّ، فإنه لا يطالعنا دائما بالمرأة، و ذلك لأنّ الحبّ أعمّ من المرأة، و الحبّ عند الصّوفي استلهام الحقيقة، و الحقيقة هي مناط الإنفعال، الإنفعال السّامي بتصعيد الغرائز إلى مواطن الشوق، و ألحان الوجد، و هيام الإيمان هياما يملأ على الصّوفي أرجاء نفسه فيصبح همّه و همّته و حديثه.

أنت همّي و همّتي و حديثي .:. و رقادي إذا أردت مقبلا

فإذا ما نطقت كنت حديثي .:. و إذا ما سكت كنت الخليلا

يتخلّل المحبوب نفس المحبّ، و قد سمّي الخليل خليلا لتخلّل خليله في قلبه فوجده مستهلكا في وجوده، فإذا تكلّم تكلّم فيه .

يتّخذ الخليل رمزا للذّات العليا عند المرأة، كرابعة العدوية، و تتخذ المرأة رمزا لتلك الذات عند الصّوفي، و مجلى من المجالي الماديّة الّتي يشهدون على صفحة جمالها جمال الألوهيّة"[1].

و في المحبّة يقول الإمام الغزالي : "سبب قوة محبّة الله، قوة معرفة الله، و اتساعها واستيلاؤها على القلب، وذلك بعد تطهير القلب من شواغل الدّنيا و علائقها".[2]

1- <u>رابعة العدوية</u> :

هي أمّ الخير رابعة بنت اسماعيل العدوية البصريّة القيسيّة، و هي مثل رائع من أمثلة الحياة الروحيّة في الإسلام في القرن الثّاني للهجرة.

و المعلومات عن تاريخ حياتها قليلة، و بعضها ذو طابع أسطوري، ولدت في البصرة، و كانت مولاة لآل عتيك[3]. وروي لها أنّها أدركت حسن البصري، و لكنّنا نميل إلى استبعاد ذلك لأنّ رابعة توفّيت سنة 185هـ، و الحسن البصري توفي سنة 110هـ، و لما كانت قد عاشت ثمانين عاما، فلا يعقل أن تكون قد أخذت عن الحسن البصري و هي بنت خمس سنين أو نحوها. و فجأة تحوّلت رابعة من حياة عادية إلى حياة دينيّة صوفيّة، وأقبلت على الزّهد و العبادة. و من أقوالها في الزّهد ما يرويه "الهجويري" فيقول : و لقد قرأت أنّ رجلا من أهل الدّنيا قال لرابعة : "سليني حاجتك، فقالت : إنّي لأستحي أن أسأل الدنيا من يملكها، فكيف أسأل من لا يملكها".[4]

و يروى عن رابعة أنّها كانت تصلي اللّيل كلّه، فإذا طلع الفجر نامت في مصلاها نومة خفيفة حتى يسفر الفجر، و يروى أنّها إذا هبّت من مرقدها قالت

---

[1] أنظر : الرؤيا و التشكيل في الشعر الصوفي، د.خناثة بن هاشم ، رسالة ماجستير.

[2] الغزالي : إحياء علوم الدين، ج4، ص216، القاهرة، سنة 1334هـ.

[3] ابن خلكان : وفيات الأعيان، ج1، ص227، بولاق ، سنة 1299هـ.

[4] - كشف المحجوب، ترجمة نيكولسون ، لندن، 1911، ص 38.

- البيان و التبيين للجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، سنة 1968، ج3، ص127.

: "يا نفس كم تنامين و إلى كم تنامين، يوشك أن تنامي نومة لا تقومين منها إلاّ لصرخة يوم النّشور"[1]و كان هذا دأبها حتى ماتت.

و نجد عند رابعة كثرة الحزن و البكاء في هذا شأنها شأن بعض من تقدّمها من الزّهاد، فيذكر عنها الشّعراني في طبقاته أنها كانت كثيرة البكاء و الحزن، و كانت إذا سمعت ذكر النّار غشي عليها زمانا، و كان موضع سجودها كهيئة الماء من كثرة دموعها.

و كانت رابعة معاصرة للزاهد "سفيان الثوري" ، و يروى أنّه قال عنها يوما : "واحزناه؟ فقالت : لا تكذب، بل قل وا قلة حزناه، لو كنت محزونا ما تهيّأ لك أن تتنفّس"[2].

و قد كان لرابعة العدوية رأي في مقامات التصوّف فهي ترى في التّواضع ما تقول عنه: ما ظهر من أعمالي فلا أعدّه شيئا.

و روى الجاحظ أنّه قيل لرابعة : "هل عملت عملا قط ترين أنه يقبل منك ؟ فقالت : إن كان شيء فخوفي من أن يردّ عليّ"[3].

و رابعة العدوية لا تحبّ أن يتظاهر الإنسان بأعماله الحسنة و هذا داخل في إطار الرّياء. و كانت تنهى عن تتبّع عيوب الناس لأنّ السالك إلى الله لا بدّ أن يكون منصرفا إلى التّعرف على عيوب نفسه، و قد ذكر عنها أنها كانت ترى أنّ الإنسان إذا نصح لله، أطلعه الله تعالى على مساوئ عمله فتشاغل بها عن ذكر مساوئ خلقه.

إنّ رابعة العدوية كانت ترى أنّ العاصي تكون توبته خاضعة لإرادة الله، أو للفضل الإلهي، و ليست بإرادة الإنسان، فلو شاء الله لتاب على

[1] النافعي : روض الرّياحين، القاهرة، 1324هـ، ص101.
[2] ابن العماد :شذرات الذهب، القاهرة، 1931، ج1، ص319.
[3] الجاحظ : البيان و التبيين، ص170، الطبعة الثانية، سنة 1968م.

العاصي ، و قدقال رجل لرابعة أنه أكثر من الذّنوب و المعاصي، فهل يتوب عليه الله تعالى إن هو تاب ، فردّت عليه : "لا بل لو تاب عليك لتبت"[1].

فتوبة العاصي خاضعة لإرادة الله وحده .

فكرة رابعة عن التوبة يمكن أن تردّ إلى مصدر قرآني منها قوله تعالى : {ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}.[2]

و في معنى الرّضا يروى أنّ سفيان الثوري قال عن رابعة العدوية : اللهم إرض عنّي، فقالت له : "أما تستحي أن تطلب رضا من لست عنه براض"[3]، فالرّضا يجب أن يكون متبادلا بين العبد و ربّه مصداق قوله تعالى :{ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ}.[4]

إنّ أهمية رابعة العدوية راجعة أساسا إلى أنها طبعت الزّهد الإسلامي بطابع الخوف، وبهذا نجدها قد أضافت إلى الزّهد عنصرا جديدا هو الحبّ الذي يتّخذ منه الإنسان وسيلة إلى مطالعة جمال الله الأزلي، و كانت رابعة أول من تغنّى في رياض الصّوفية بنغمات الحبّ الإلهي شعرا و نثرا.

و كانت كذلك تقول في مناجاتها : "إلهي أتحرق بالنّار قلبا يحبك ! فهتف بها مرّة هاتف : ما كنّا نفعل هذا فلا تضني بنا ظنّ السّوء".[5]

و حبّ رابعة العدويّة لله تعالى نوعان من الحبّ : حبّ الوداد أو الهوى، و الحبّ الخالص ، و الأوّل حبّ ناقص، و الثّاني كامل ، و يؤكّد هذين النّوعين من الحبّ عندها هذه الأبيات المنسوبة إليها :

أحبّك حبّين : حبّ الـهوى .:. و حـبّا لأنّـك أهـل لذاك

فأمّا الذّي هو حبّ الـهوى .:. فشغلني بذكـرك عمّن سواك

---

[1] القشيري: الرسالة القشيرية ، ص48.

[2] سورة التوبة، الآية 119.

[3] الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة،ص 102.

[4] سورة المائدة : الآية 119.

[5] القشيري : الرسالة القشيرية ، ص147-148.

و أمّا الّذي أنت أهل لـه .:. فكشفك لي الحجب حتّى أراك

فلا الحمد في ذا و لا ذاك لي .:. و لكن لك الحمد في ذا و ذاك [1]

فرابعة العدوية لا تختار هنا بين الواحد و الآخر إنّما تأخذ بالنّوعين معا، و لذلك فإنّ هذه الأبيات تشير إلى أنّها لم تكن قد بلغت بعد المقام الأعلى للحبّ[2]، بل نقول أيضا أنّ رابعة العدويّة كانت لا تزال في ذلك الحين تتأرجح بين حبين: حبّ الهوى أو حبّ الوداد، وهو حبّ مبعثه نعم الله على العبد، و هو لهذا ليس حبا خالصا لوجه المحبوب، و إن اقتصر على المحبوب فإنه لا يزال يجول في ليل الحواس لأنّه تجريد للمحسوس، و بالتالي ذكر للمحسوس. أمّا الحبّ الآخر فهو حبّ الله في نفسه أو الحبّ الّذي هو أي الله أهل له . وهو حبّ لا باعث له إلاّ المحبوب نفسه و ليس فيه حب للذّكر أي المادي و المحسوس، بل هو حبّ للمذكور وحده، و لوجه ذي الجلال و الإكرام. و فيه تتكشّف الحجب حتى تتيسّر المعاينة، و ليس في قولها هنا ما يؤذن صراحة بأنّها ظفرت بهذه المعاينة فعلا لوجه الله، بل هي في معرض الوصف لما عسى أن يؤدي إليه هذا الحبّ.[3]

و ربّما يرجع تأرجح رابعة العدوية بين هذين النوعين من الحب إلى أن قسوة الحياة اضطرتها إلى المشاركة في الحياة الدنيا، فانطلقت رابعة تسعى لرزقها فلم تجد غير حرفة العزف على الناي و الإطراب زمنا ما. و ربما كانت تخلو إلى نفسها بين الحين و الحين، وتتذكر تلك الرسالة الّتي ألهمتها ثم تابت بعد ذلك، و أصلحت، و جعلت لنفسها خلوة انقطعت فيها للعبادة.

و إذا كانت رابعة العدوية قد وصلت إلى الحبّ الذّي نجد مثلا له عند معروف الكرخي فإنها لم تصل إليه إلاّ في المرحلة الأخيرة في حياتها

---

[1] د.محمد عبد المنعم خفاجي،التصوف في الإسلام و أعلامه، دار الوفاء للطباعة و النشر، القاهرة، سنة 2001، ص24.

[2] د.عبد الرحمن بدوي : شهيدة العشق الإلهي : رابعة العدوية، ص64-65، طبعة القاهرة.

[3] م.ن، ص75.

الروحية، و هو الحبّ الّذي يتمثل في فنائها في الله المحبووب، فعبدته عبادة خالصة، و لم تكن تستهدف في طاعتها الله غاية من الغايات ، فلم تكن تطمع في الجنة أو تخاف من عذاب النّار، و إنّما كانت تطيعه حبّا له، وهذه المرتبة الروحية تعتبر من أسمى مراتب التّصوّف عند من جاء بعدها، و قد عبّرت عن ذلك بقولها :

تعصى الإله و أنت تظهر حبّه ؞ هذا لعمري في القياس بديع

لو كان حبّك صادقا لأطعته ؞ إنّ المحبّ لمن يحبّ يطيع [1]

و مما قالته أنّ حبهاكان لله و لله وحده؟ "إلهي إن كنت عبدتك من خوف النّار فأحرقني بالنّار، أو طمعا في الجنّة فحرمها عليّ، و إن كنت لا أعبدك إلاّ من أجلك فلا تحرمني من مشاهدة وجهك[2]". و في رواية أخرى : "اللّهم إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنّم وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنّة، فأحرمنيها و أمّا إذا كنت أعبدك من أجل محبّتك فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي"[3]. وهذا الحبّ الخالص الذي نجده عندها إنما يعبر عن حبّ نجده مختلفا عن هؤلاء الّذين يحبون الله طمعا في جنته، فيكون العبد هنا كالعبد الأجير السّوء الذي لا يحب شيئا إلاّ طمعا في أحرة أو خوفا من عقاب.

و قد قال "سفيان الثّوري" لرابعة العدوية : "لكلّ عقد (عقيدة أو إيمان) شريطة، ولكن إيمان حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ قالت : ما عبدته خوفا من ناره، و لا حبا لجنّته، فأكون كالأجير السّوء إن خاف عمل، بل عبدته حبا له و شوقا إليه". [4]

و من أقوالها أيضا :

إنّي جعلتك في الفؤاد محدّثي ؞ و أبحت جسمي من أراد جلوسي

---

[1] القشيري، الرسالة القشرية ، ص148.

[2] عبد الباقي سرور: رابعة العدوية و الحياة الروحية في الإسلام، ص137، طبعة القاهرة، سنة 1957.

[3] الحياة الروحية في الإسلام، ص185، د.محمد مصطفى حلمي، سنة 1945.

[4] الزبيدي، إتحاف المتقين، ج9، ص576.

فالجسم منّي للجليس مؤانس .:. و حبيب قلبي في الفؤاد أنـيس [1]

من ثمّة يظهر أن رابعة و حبها لله كان من ذلك النّوع الّذي سيطر على كيانها إلى الحدّ الذي جعلها تغيب عن ذاتها لحضورها مع الله تعالى، فرابعة العدويّة كانت إنسانة فقيرة، جارية في بيت سيّد غني، و ذات ليلة و هي تناجي حبيبها و ربّها فتقول : "ربّي إنّك تعلم أنّ أشدّ ما أتوق إليه هو عبادتك، و أداء مالك من حقوق و لكنّي أسيرة لا أملك حريتي ، فلتعذرني يا إلهي، آنذاك سمعها سيدها فقال لها : لا أنت حرة، طليقة منذ الآن"[2]. حتّى أنّها رفضت الزّواج، لأنها كانت مشغولة أو بالأحرى كان قلبها مشغولا بتمجيد تلك القوة، قوة حبيبها العالي، و رأت أن الحياة صورة لجماله الفتّان الّذي سلب قلبها، فصرفها عن كلّ ما هو دنيا و مادة.

تقول :

راحـي يـا إخوتي في خلوتي .:. و حـبيبي دائما في حضرتي

لم أجد لي عن هـواه عـوضا .:. و هـواه في البرايـا محنتي

حيثما كنت أشـاهد حـسنة .:. فهـو محـرابي إلـيه قبلتي

يا طبيب القلب يا كلّ المـنى .:. جد بوصل منك يشفي مهجتي

يا سروري يا حياتي دائـما .:. نشـأتي منك و أيضا نشوتي

قد هجرت الخلق جمعا أرتجي .:. منك وصلا فهو أقصى منيتي

3

و هكذا نجد أنّ رابعة في الأبيات السّالفة الذكر قد تعمقت في معنى الحب الإلهي، و أنها تنزع فيه منزعا خاصا.

[1] د.خناثة بن هاشم، الرؤيا و التشكيل في الشعر الصوفي، رسالة ماجستير.
[2] محمد عبد المنعم خفاجي، التصوف في الإسلام و أعلامه، ص23.
[3] م.ن، ص23.

و هكذا كانت تعتقد أنّها لا تملك إرادتها فهي عبدة لله، و نفسها و إرادتها رهن لمشيئته الله، و عملت بوحي من إيمانها، و حينما سئلت عن حقيقة هذا الإيمان، أنشدت الأبيات التي سبق و أن ذكرناها : أحبّك حبين، حب الهوى...

و قد كان للإمام الغزالي رأيه في ذلك حين قال : "أنّها أرادت بحبّ الهوى حب الله لإحسانه إليها و إنعامه عليها بحظوظ العاجلة، و بحبه لما هو أهل له الحب لجماله و جلاله الّذي انكشف لها".[1]

و ما تقصده رابعة بحبّ الهوى أن تقول أنّ اشتغالها بذكر الله عن سؤاله، و هو حبّ الهوى، شيء معلول لأنّ الله وعدها كما وعد غيرها من المؤمنين على ذلك بإعطائها أفضل ما يعطى للسّائلين، و دليل ذلك ما قاله صلى الله عليه و سلّم في الحديث الّذي يحكي فيه عن الله: "من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السّائلين". و هي لا تطمع و ما ينبغي لها أن تطمع في ذلك، بل هي تريد حبّا منزّها عن كلّ غرض كما سبق و أن ذكرنا. وهي بذلك قد تخطت مقام الإشتغال بذكر الله عن مساءلته لأنه معلول، واستقرّت في مقام حبّ الله بما هو أهل له، و ذلك حين انكشفت عليها الحجب لترى جمال الله. و هكذا أصبحت رابعة العدوية ولية من أولياء الله الصّالحين بل أعظمهم ، و قد مرت أو قطعت في حياتها عدة مراحل جعلتها تصل إلى الدّرجة التي آلت إليها. فقد نشأت وأمضت فترة طفولتها في أحضان والديها اللّذان ربياها على التّقوى و الصّلاح و عبادة الله.

و الابن ينشأ على ما كان والده .: إنّ الجذور عليها ينبت الشّجر [2]

ثمّ تيتّمها و حدوث الجدب و المجاعة في البصرة، و هجرتها، و خروجها من كوخ المهد مع أخواتها الثلاثة وتيهانها منهنّ، ووقوعها في أسر الرقّ، ثم تغيّبها بعد تحررها من الرّق، ثم ظهرت في البصرة حيث بدأت

[1] أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين، طبعة القاهرة، سنة 1334هـ، ج4، ص266.
[2] محمد عبد المنعم خفاجي ، التّصوف في الإسلام و أعلامه، ص20.

تحضر الإجتماعات العلميّة و حلقات الذّكر، واختلطت بالزّهاد، و تناقشوا في المناظرات الدينيّة و الروحيّة، و هنا انطلق خصومها، فصوّروا لها صورا ماجنة ليرضوا عشاق الرّواية والخيال، و كان سكّان البصرة فرقا وشيعا : مترفين ومحرومين، وروما و أعجاما، و من جهة أخرى كانوا متفقّهين و أدباء و علماء وزهادا و متصوفين.

ثم انتقلت من مرحلة الزّهد إلى التّصوف حيث تفرّغت لعبادة الله، و بهذا كانت رابعة العدوية الأسبق في الحديث عن الحبّ و الحزن في التصوّف الإسلامي، و تركت فيه آثارا من نفثات الحبّ الّذي عبرت عنه و كذا حزنها و لذلك سميت بإمامة العاشقين، والمحزونين.

و قد قامت رابعة العدوية بأداء فريضة الحجّ عدّة مرات على شوق و تلهّف، وحتى في ارتحالها مع القوافل كانت تناجي ربّها ، و لم تكن في مناجاتها تلك تضيئ النور في بيتها، فيذكر أنّ النّور كان يشع من وجهها و من روحها حولها .

و هكذا و بعد أن طعت رابعة مراحل حياتها التي قضتها في التعبد و التنسّك، كبرت و عجزت كما يعجز أي شخص يبلغ سن الكبر و لمّا حضرتها الوفاة قالت لخادمة كانت عندها و هي توصيها بتكفبنها في جبّتها. تقول : "يا عبدة لا تؤذني بموتي و كفّنيني في جبّتي هذه"[1] و لمّا شتدّ عليها المرض بقيت في بيتها و كان يعودها أصحابها كلّ يوم للإطمئنان عليها، حتى فاضت روحها الطّاهرة إلى بارئها وهي تناجيه بالشهادتين، وكفّنت في جبّتها، ووضعت في قبرها إلى الأبد. و هناك اختلاف في مكان دفنها، فالبعض يروي أنها دفنت في البصرة و قيل في دمشق، و قيل في مصر ..

[1] محمد عبد المنعم خفاجي، التصوف في الإسلام و أعلامه، ص21.

هذه هي رابعة العدوية الشّاعرة التي شغلها حبّها للذّات الإلهية عن نفسها، فنسيت دنياها و أحتقرتها و أبعدتها عن تفكيرها. و إليها يرجع الفضل في إشاعة لفظ الحبّ عند من جاء بعدها من الصّوفية، و تحليل معناه و بيان ما هو قائم منه على معنى الإخلاص، و هذا النّوع من التحليل قائم عندها على الذّوق والمعاناة المباشرة أساسا.

و كما سبق و أن ذكرنا فقد كان لرابعة آراء حول المعاني الصّوفية كالحزن و الخوف و التواضع و غيرهم، فكانت بذلك من أعيان عصرها، و أخبارها في الصّلاح و العبادة مشهورة، و مهما قلنا عنها فإنّنا لا نعطيها حقّها فهي التي أذلّت نفسها و كبتت رغباتها لكسب رضوان الله عليها، فكانت بحق شهيدة العشق الإلهي .

و نختم الحديث عنها بذكر مقطوعة من أناشيدها الأولى :

يا سروري و منيتي و عمادي ∴ و أنيسي و عدّتي و مرادي

أنت روح الفؤاد، أنت رجائي ∴ أنت لي مؤنس، و شوقك زادي

أنت لولاك يا حياتي و أنسي ∴ ما تشتت في فسيح البلادي

كم بدت و كم لك عندي ∴ من عطاء و نعمة و أيادي

حبّك الآن بغيتي و نعيمي ∴ و جلاء لعين قلبي الصادي

ليس لي عنك ما حييت براح ∴ أنت منّي ممكن في السّوادي

إن تكن راضيا عليّ فإنّي ∴ يا منى القلب قد بدا إبعادي

2- <u>ابن الفارض</u> :

1- حياته :

هو أبو حفص عمر بن علي المعروف بابن الفارض، أصل آبائه من حماة، وولد هو بالقاهرة سنة 576هـ، و تفقه في الدين، و توسّع في اللّغة و الأدب، حتى أحرز منهما قسطا وافرا، ثمّ وقع في نفسه أن ينهج منهج

الصوفية، فاقتفى آثارهم و عرف أسراهم، وذهب إلى مكة فزار البقاع المقدسة، و مكث بها زمانا ثمّ رجع إلى مصر فقضى بها بقية عمره بين الإعظام و الإكرام، حتى توفيّ بالقاهرة و دفن بسفح المقطم سنة 632هـ.

2- صفاته :

كان ابن الفارض على تقشفه و تصوّفه جميل الهيئة، حسن البزّة، ظريف المحضر، محمود العشيرة، و قورا، كثير الورع، إذ مشى في المدينة ازدحم الناس عليه يلتمسون منه البركة و الدعاء. و إذا حضر مجلسا عقدت هيبته ألسنة أهله فلا يتكلّمون، فإذا أراد النظم أخذته غيبوبة يطول أمدها أحيانا إلى عشرة أيام كما قيل. لا يأكل أثناءها و لايشرب ولايتحرّك، فإذا أفاق أملى شعره .

3- شعره :

نشأ ابن الفارض في عصر الأيوبيّين و هو عصر تنازع النفوس فيه عاملان مختلفان : عامل التصوف و التقوى، لدوام الحروب و توالي الكروب من المجاعات، وعامل الفسوق والمجون، لانحلال الأخلاق و تحكم الشّهوات، و انتشار المخدرات. و اتّجه الشّعر في مصر وفي غيرها إلى هاتين الوجهتين. و ابن الفارض نشأ نشأة دينية، و ربي تربية صوفية، فلم يكن له بدّ من سلوك طريقة القوم في شعره، ينظم إشاراتهم، و يصف مقاماتهم، و يكثر من نعت الخمر و ذكر الغزل، مريدا بذلك الذّات الإلهية عن اصطلاحاتهم.

و قد عرف ابن الفارض بأنّه شاعر الحب، و قيل أنه لا يخرج عن سبيل العشّاق أو الغزليّين الذين وصفوا الجمال الإنساني ، لا سيما جمال المرأة و تأثيره في نفوس المحبّين، وقد أعجب الكثير بديوان ابن الفارض ، من بين هؤلاء ابن أبي حجلة الذي قال فيه : "هوم من أرق الدّواوين شعرا، و أنفسها

برا و بحرا، و أسرعها إلى القلوب جرحا، و أكثرها على الطّلول نوحا، إذ هو صادر عن نفثة مصدور، و عاشق مهجور، و قلب بحر الهوى مكسور".[1]

و موضوع ديوانه الغزل، وله موضوعات أخرى كحديثه عن الخمر، و هو يرمز فيها رمزا صوفيا لا يفسر إلاّ تفسيرا باطنيا.

و يحدّثنا ابن العماد أنّ ابن الفارض نشأ تحت رعاية أبيه في عفاف و صيانة وعبادة، وديانة بل زهد و قناعة، و أنّه أخذ علم الحديث عن "ابن عساكر" و "الحافظ المنذري"، ثمّ حبّب إليه بعد ذلك سلوك الصوفية ، فتزهّد و تجرّد.[2]

لقد كان ابن الفارض شاعرا عاش في عصر سقوط و قيام دولة ، شاعر عاش في عصر الحروب الصّليبية، فأورثه ذلك بعضا لكلّ شيء عدا الله خالق الكون، و أورثه يقينا و إيمانا بالله وأنّ كلّ شيء منه و له، هو الأوّل و الآخر، هوالظّاهر و الباطن، و هو القادر المسيطر على مصير الحياة، فأحبه و هام فيه بحبّه .

فاتجه ابن الفارض إلى حياة العبادة و التامل في أماكن بعيدة عن ضجيج المجتمع، وذلك بذهابه إلى أماكن نائية و ذلك ما يسمى عند المتصوفة بالسياحة، و ذلك لتكميل الروح وتهذيب النّفس، و كان مكان دفنه هو المكان المفضل عنده للعبادة.

و قد قضى ابن الفارض مدة طويلة في الحجاز كانت بمثابة مكان عاش فيه حياة روحية أساسها الزهد، و كان ينقطع بأودية مكة، و يفتح عليه بكثير من المعارف و الأسرار، يقول ابن الفارض .

يا سميري روّح بمكّـة روحـي ∴ شاديا إن رغبت في إسعادي

---

[1] ابن العماد : شذرات الذهب ، ج5، ص152، الاقهرة، سنة 1931.
[2] المصدر نفسه ، ص149.

كان فيها أنسي و معراج قدسي .: و مقامي المقام و الفتح باد [1]

و بعد أن قضى فترة في مكّة عاد إلى مصر، و قد عرف الملك الكامل الأيّوبي بمكانته وسئل عن ناظم قصيدة "سائق الأضعان" و هي قصيدة تحوي أبياتا ترتفع على أجنحة الحبّ إلى العلى، ثمّ تذوب في الفضاء الواسع تاركة وراءها نغما لطيفا. و بعد أن سأل عنه أرسل إليه ألف دينار لينفقها على الفقراء لكنّه رفض، و استدعى هذا الملك للقائه بالجامع الأزهر، لكنّه خرج بمجرّد قدومهم متّجها إلى الإسكندريّة، و هذا يدلّ على زهده.

لقد كان ابن الفارض حلوة أنغامه، رائعة أحلامه، فهو شاعر الحبّ الإلهي هذا الحب الذي أسكره، فنشوة الحب عند الصّوفية يسمونها سكرا، و لذلك سكر ابن الفارض بخمرة الحب، و قد تحدّث عن هذه الخمرة فقال :

يقولون لي : صفها فأنت بوصفها .: خبير أجل عندي بأوصافها علم

صفاء و لا ماء ، ولطف و لاهواء .: و نور و لا نار، وروح و لا جسم[2]

و لم تكن الخمرة عنده خمرة حسيّة، و الغزل عنده غزل حسي روحي بل كانت خمرة روحية و غزلا روحيا. فكان حبه الكبير هو الحبّ الإلهي و لذلك لقّب بسلطان العاشقين، فهو عاشق حقّا، مستهام صدقا، يتحدّث عن حبّ أسقمه، و أسكره و عذّبه، فقد كان حبّه ثمرة معاناة، فكانت معارفه و أسراره ذات ذوق خالص، و معاناته تلك ثمرة للإيمان القويّ والتديّن العميق. و قد اعتبر ابن الفارض الحبّ لله هو عين الحياة ، فيقول:

إنّ الغرام هو الحياة فمت به .: صبا فحقّك أن تموت و تعذرا [3]

---

[1] ابن الفارض ، الديوان، دار صادر ، بيروت، ص133.

[2] أحمد حسن الزيات ، تتاريخ الأدب العربي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1999م، ص259.

[3] ديوان ابن الفارض ، القاهرة، طبعة حجر، سنة 1322هـ، ص61.

فالموت بالحبّ حياة، و الحياة بدون حبّ موت، فحبّ الله هو أسمى عاطفة في الإنسان، و كأنّما خلق قلبه له، و أنّ اتصال القلب بمحبوبه و هو الله حياة لهذا القلب، وانقطاعه عنه موت له، و كما أنّ هذا الحبّ حياة للفرد، فهو كذلك حياة للمجتمع، فلمّا كان الحبّ الإلهي يستتبع أنواع الحبّ الأخرى كمحبّة الأسرة و محبّة المجتمع، فهو باب الخير، وبهذا ينتشر الحبّ داخل المجتمعات و يسود التفاؤل.

و لقد كان لابن الفارض اتصالات بعدة صوفيين "كالسّهروردي" و"محي الدين بن عربي"، و لمّا سئل أن يضع شرحا لتائيته، قال أنّ شرحها هو "الفتوحات الملكيّة"، و كانت تائيته الكبرى أشهر قصائد الصّوفيّين و تحتوي على 762 بيتا، و تحوي خلاصة فكره وآرائه في التصوف، و تعبر عن ذوقه الشخصي.

و كان الرمز عند ابن الفارض من أهمّ خصائص شعره الّذي وظّفه في حديثه عن الحبّ الإلهي، و ملأه بمصطلحات السّالكين و الواصلين. و كان شعره كما سبق و قلنا غزليا، فالغزل في الحبّ الإلهي ظهر أول ما ظهر عنده، ثمّ محي الدين بن عربي ...

إنّ المتصوف عندما يصل إلى درجة الحبّ القصوى بالله تعالى يدخل مجال الفناء فيه حيث يغيب عن إدراكه لذاته لفنائه في المحبوب و هو الله، ليعود بعد ذلك إلى حال البقاء، وهذا ما يتفق عليه ابن الفارض مع غيره من المتصوفة، فيرى أن تحقق المحب بشهود محبوبه وهو الله، لا يكون إلاّ مع الفناء عما في الحياة الدّنيا، و عمّا في الحياة الآخرة و عن أهوائه وأغراضه.

فلم تهوني ما لم تكن في فانيا ∴ و لم تفن ما لم تجتلي فيك صورتي

فدع عنك دعوى الحب و ادع لغيره .:. فؤادك و ادفع عنك غيك بالّتي [1]

و يسمى هذا الفناء عنده بالفناء عن شهودالسوى، و هو فناء عن شهودهم لله، أما الفناء الثاني فيسمى الفناء عن إرادة السوى، و هو فناء في مراد المحبوب و اتحاد به.

يقول مشيرا إلى فناء إرادته في إرادة المحبوب :

و كنت بها حيّا فلمّا تركت ما .:. أريد أرادتني لها و أحبت [2]

كما قال ابن الفارض بالوحدة أو الاتحاد و يعني به اتحاد شهود هذا الوجود الحقّ الواحدالمطلق، و على هذا يكون الجمع عبارة عن هذه "الحال الموحدة التي تزول فيها الكثرة، و يشهد فيها السّالك كلّ شيء بعين الوحدة".[3]

يقول ابن الفارض عن الاتحّاد المترتب على الفناء :

وجاء حديث في اتّحادي ثابت .:. روايته في النقل غير ضعيفة

يشير بحبّ الحقّ بعد تقرب .:. إليه بنقل أو أداء فريضة

و موضع تنبيه الإشارة ظاهر .:. لكنت له سمعا بنور الظّهيرة [4]

و هذا مستخلص من الحديث القائل : و لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنّوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الّذي يسمع به، و بصره الّذي يبصر به، ويده التي يبطش بها ... إلخ.

---

[1] المصدر نفسه ، ص61.
[2] ديوان ابن الفارض، ص22.
[3] د.محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض و الحب الإلهي ، الطبعة الثانية، دار المعارف ، القاهرة، سنة 1971، ص198، 199.
[4] ديوان ابن الفارض، ص42.

و كان لابن الفارض نظريّة في القطبيّة، فيرى أنّ القطب هو الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية، و هو مصدر كلّ علم و عرفان بالنسبة للأنبياء و الأقطاب، و هذا يدلّ على أنّه متأثر بنظريّة الفيض في الأفلاطونيّة المحدثة.

كما كان له رأيه في القول بوحدة الأديان ، فيرى أن الأديان مختلفة من حيث الظّاهر، أمّا في حقيقتها فهي واحدة و تدعو إلى عبادة إله واحد هو الله.

4- نماذج من شعره :

احتوى ديوان ابن الفارض على قصائد عديدة ، أكتفي بذكر بعضها ، و أقتصر على شرح واحدة منها :

1- زدني بفرط الحبّ

زدني بفرط الحبّ فيك تحيّرا ⁖و ارحم حشى بلظى هواك تسعّرا

و إذا سألتك أن أراك حقيقة ⁖ فاسمح، و لاتعجل جوابي : لن ترى

يا قلب ! أنت وعدتني في حبّهم ⁖ صبرا ،فحاذر أن تضيق و تضجرا

إنّ الغرام هو الحياة، فمت به ⁖ صبا، فحقّك أن تموت ، و تعذرا

قل للّذين تقدّموا قبلي، و من ⁖ بعدي، و من أضحى لأشجاني يرى

عنّي خذوا،وبي اقتدوا،و لي اسمعوا، ⁖ و تحدّثوا بصبابتي بين الورى

و لقد خلوت مع الحبيب، و بيننا ∴ سرّ أرقّ من النّسيم، إذا سرى

و أباح طرفي نظرة أمّلتها ∴ فغدوت معروفا، و كنت منكّرا

فدهشت بين جماله و جلاله ∴ و غدا لسان الحال، عنّي مخبرا

فأدر لحاظك ، في محاسن وجهه ∴ تُلقى جميع الحسن فيه مصوّرا

لو أنّ كلّ الحسن يكمل صورة ∴ و رآه كان مهلّلا ، و مكبّرا [1]

2- أنتم فروضي

أنتم فروضي ، و نقلي ∴ أنتم حديثي و شغلي

يا قبلتي في صلاتي ∴ إذا وقفت أصلّي

جمالكم نصب عيني ∴ إليه وجّهت كلّي

و سرّكم في ضميري ∴ و القلب طور التّجلي

آنست في الحيّ نارا ∴ ليلافبشّرت أهلي

قلت أمكثوا ، فلعلّي ∴ أجد هداي لعلّي

دنوت منها فكانت ∴ نار المكلّم قبلي

نوديت منها جهارا ∴ ردّوا ليالي وصلي

حتّى إذا ما تدانى الـ ∴ ميقات في جميع شملي

صارت جبالي دكّا ∴ من هيبة المتجلّي

ولاح سرّ خفيّ ∴ تدريه من كان مثلي

فالموت فيه حياتي ∴ و في حياتي قتلي [2]

3-هو الحبّ

---

[1] عمر ابن الفارض: الديوان، دار صار بيروت، ص169.

[2] عمر ابن الفارض: الديوان، دار صار بيروت، ص175.

هو الحبّ فاسلم بالحشاما الهوى سهل .:. فما اختاره مضنى به، و له عقل

و عش خاليا، فالحبّ راحته عنّا .:. و أوّله سقم، و آخره قتل

ولكن لديّ الموت فيه، صبابة .:. حياة لمن أهوى، عليّ بها الفضل

نصحتك علما بالهوى ، و الّذي أرى .:. مخالفتي، فاختر لنفسك ما يحلو

فإن شئت أن تحيا سعيدا، فمت به، .:. شهيدا و إلاّ فالغرام له أهل

فمن لم يمت في حبّه لم يعش به، .:. و دون اجتناء النّحل ما جنت النحل

تمسّك بأذيال الهوى، و اخلع الحيا .:. و خلّ سبيل النّاسكين ، و إن جلّوا

و قل لقتيل الحبّ : وفّيت حقّه، .:. و للمدّعي:هيهات ما الكحل الكحل

تعرّض قوم للغرام ، و أعرضوا، .:. بجانبهم عن صحّتي فيه، و اعتلّوا

رضوا بالأماني، و ابتلوا بحظوظهم .:. و خاضوا بحار الحبّ، دعوى،فما ابتلوا[1]

في القصيدة السابقة الذكر أقول أنه عندما علم أنّ الحبّ في هذه المرتبة العظيمة، قال فأسلم بحشاك، لأنّ الحب أو هذا الهوى ليس سهلا، و قوله ما اختار مضنى به و له عقل أي أنّ من شدة هول و عظمة هذا الحبّ لا يقع فيه عاقل، هذا المستوى الواقعي للبيت، أما مستواه الرّمزي فيعني به الحبّ الإلهي العميق الّذي لا يصل إليه إلاّ الزّاهد العابد.

[1] م.ن، ص134.

و في البيت الثّاني يبين أنّ الحبّ فيه عدة متاعب و مصاعب، و لذلك يأمره أن يعيش خاليا منه لأنّ فيه عناء و أوّله سقم و آخره قتل. ثمّ إنّ الحب لأجل الصّبابة حياة لمن يهوى، و نصيحته هذه نابعة من شخص عرف الهوى و يعلم به، و الّذي يخالفه فاليتحمّل نتيجة مخالفته ، فالّذي تبعه نجا و الذي خالفه وقع .

و من أراد أن يعيش سعيدا فليمت شهيدا في سبيل حبّه لله تعالى الدّائم لا الغرام الحياتي الزّائل.

ثمّ دع عنك الحياء الّذي يبعد عنك الهوى، و ابتعد عن طريق العابدين الّذين لا سلوك لهم في طريق المحبة و إن كانوا أجلاّء.

و قل أيّها المخاطب لمن قتل في الغرام وفيت حقه بسبب أنك قتلت في معركة شهداء المحبّة، فحقّ الحبّ الموت في رضا الحبيب.

و يذكر أنّ من لم يمت في هوى الحبّ صدق في دعواه، و من بقي حيّا مع دعوى الحبّ فهو كاذب.

ثم يذكر الّذين أصبحت حظوظهم في الدّنيا بلاء عليهم، هم أولئك الّذين أعرضوا عن صحّة قوله بالكلام عن الحبّ.

فالقارئ لهذه الأبيات يعتقد أنّ الشاعر يتحدّث عن الغرام بين الرجل و المرأة، والواقع أنّه يتحدث عن حبّ من نوع خاص يتعلق بالذّات الإلهية و الحبّ لله وحده جلّ وعلا.

و هكذا ظهرت القصيدة و هي في أعلى درجات الحسن و الإحسان و الروعة والبيان، و الموسيقى القوية الجياشة.

و الوحدة الموضوعية ظاهرة في القصيدة فهي ذات موضوع واحد هو الحب الإلهي عبر عنه بواسطة الرمز.

ما يمكن أن نقوله عن الصّوفي عمر بن الفارض أنّه تميّز بحلاوة الصياغة، و عذوبة الأسلوب، و جلال المعاني، و ثراء الصورة، و جمال الموسيقى في شعره، كان شعره نسيجا وحده، و كان صورة لا تتكرّر عند شاعر آخر، و شعره كلّه غناء و تراتيل و ابتهالات ومناجيات، وشعره أثر لروح معذّبة ، و قلب معمور، و نفس جريئة، و عاطفة ملتهبة، وتجربة روحية عميقة، و يختلط في شعره وجد العذريّين بهيام الرومنسيين، بأشواق المحبّيين، بضرام نيران العشق الّذي لا حدود له. إنّه ابن الفارض شاعر الذّات الإلهية، و الحبّ الإلهي، إنه سلطان العاشقين .

3- جلال الدّين الرومي :

1- حياته :

من بين فحول شعراء الصّوفية و أعظمهم في الإسلام، الشّاعر الفارسي الكبير "جلال الدّين الرّومي"، و رغم جميع الشعراء الّذين ظهروا في فارس، لكنّه فاقهم من حيث شعره وما تضمنّه من المعاني الصّوفيّة العميقة. و من هؤلاء "أبو سعيد بن أبي الخير الخراساني" و "عبد الله الأنصاري"، و "مجد الدّين سنائي الغزنوي"...

ولد جلال الدين[1] محمد بن محمد بن حسين بن أحمد بن قاسم بن مسيب بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصّديق، بفارس سنة 6 من ربيع الأول 604هـ، 30 من سبتمبر 1207م، من أسرة يروى أنّ نسبها ينتهي إلى أبي بكر، و تحضى بمصاهرة البيت الحاكم في خوارزم، و أمّه كانت ابنة خوارزم شاه علاء الدين محمد، و كان أبوه محمد فقيها من أتباع المذهب الحنفي، لقب بسلطان العلماء لمكانته.

[1] جلال الدين الرومي: المثنوي، ترجمة محمد عبد السّلام كفافي، بيروت، سنة 1966-1976، ص1-8.

و ما كاد يبلغ الثالثة من عمره حتّى انتقل مع أبيه إلى بغداد سنة 607هـ/1210م، على إثر خلاف بين أبيه و الوالي محمد قطب الدين خوارزمُ شاه، و في بغداد نزل أبوه في المدرسة المستنصرية، و لكنّه لم يستقرّ بها طويلا، إذ قام برحلة واسعة زار خلالها دمشق ومكة وملسطية و لاند... ثمّ استقرّ في قونية في عام 632هـ/1226م حيث وجد الحماية و الرّعاية في كنف الأمير السلجوقي ، علاء الدين قبقباذ، و اختير للتدريس في أربع مدارس بقونية حتى توفي سنة 628هـ/1231م.

و سبب هذه الرّحلات الكثيرة كثرة غارات المغول على العالم الإسلامي التي كانت متواصلة.

و بعد وفاة والده، خلفه في التّدريس بالمدارس التي كان يدرّس فيها، و في قونية اشتهر جلال الدّين بالورع و الزّهد و الصّلاح، و أصبح صاحب طريقة روحية كبيرة.

و كان جلال الدين يدعى عادة "خَدَاوِنْدْكَارْ" ، و معناه مولانا أو شيخنا، أطلق عليه ذلك والده "بهاء الدين" مذ كان صغيرا، و بذلك كان ابنه "سلطان ولد" يخاطبه، و بهذا الاسم بتركيا، وفي أصقاع العالم الإسلامي كافة.

أمّا الرومي فهي نسبة إلى إقامته في الأناضول، فيقال : مولانا جلال الدين الرومي، ويروى أنه تزوج من ابنة خوجة شريف الدين لالا السّمرقندي، فأنجب منها سلطان ولد، و علاء الدين جلبي، و من رحلاته أن سافر جلال إلى حلب و دمشق لكي يلتقي بالعلماء هناك و يستزيد من علمهم، وبخاصة أنّ معظم علماء المسلمين في شرقي العالم الإسلامي كانوا قد هاجروا إلى الشّام خوفا من حملات المغول. فكانت الشّام مكانا خصبا للعلوم والمعارف، فأفاد جلال الدين علما عظيما بذهابه إليها .

و بعد عودته إلى قونية، و استقراره في مدرسته، تولّى تعليم الشّريعة و مبادئ الدين والتوجيه الرّوحي، و ظلّ الحال كذلك حتى عرض له حادث غيّر مجرى حياته، و جعله صوفيا محترقا بالمحبة الإلهية، كما عبر عن حاله بقوله : كنت نيّئا، ثم أنضجت، ثمّ الآن أنا محترف. و كان ذلك الحادث هو التقاؤه و تعرّفه على شخصيّة صوفية هو "شمس الدّين تبريزي"، و الذي كان له أكبر الأثر في حياته العقليّة و الأدبيّة، فمنذ ءأن التقى به حينما وفد على قونية في إحدى جولاته، تعلق به جلال الدين، و أصبح له سلطان عظيم عليه، ومكانة خاصة لديه.

وبعدها أقبل جلال الدين على حياة الزّهد و التّصوّف، وانصرف عن التدريس، وأخذ في نظم الأشعار و إنشادها، و أنشأ طريقة صوفيّة عرفت باسم "المولوية" نسبة إلى مولانا جلال الدّين، و لا تزال موجودة إلى الآن في تركيا و سوريا.

كما اهتم جلال الدين بالرياضة و سماع الموسيقى، و جعل للموسيقى مكانة خاصة في محافل تلك الطريقة.

و قد نظم الرّومي ديوانا يخلد فيه ذكرى أستاذه عنوانه : "ديوان شمس تبريز"، و مما يروى أنّ شمس الدّين تعرض لموكب الرّومي و تلامذته، و جرت بينهما محاورة قصيرة، أغمي فيها على مولانا جلال الدّين، و عندما استعاد وعيه أخذ شمسا إلى المدرسة، و هناك اعتزلا النّاس في خلوة لمدة أربعين يوما. فكان شمس بمثابة الأستاذ الروحي للرّومي حتى أنه لم يعد يصبر عليه، الأمر الّذي دفع مريدي الرومي إلى قتل شمس الدين ليتفرّغ لهم، فكان لذلك أعظم الأثر في نفسيّته مما كسى شعره بمسحة حزن عميقة، و قال مترنّما في هذا الدّرويش العجيب : من ذا الّذي قال إنّ شمس الروح الخالدة قد

ماتت، و من ذا الّذي تجرّأ على القول بأنّ شمس الأمل قد تولّت، إنّ هذا ليس إلاّ عدوّا للشمس وقف تحت سقفي وعصب كلتا عينيه ثم صاح .

2- آثاره :

ترك جلال الدين الرومي ديوان شعر ضخم يضمّ نحو خمسة و أربعين ألف بيت، مقسّم على ستة أجزاء وهو :

-المثنوي : نظمه في ستة مجلدات ضخمة، يتألف من أبيات مفردة مقسمة على شطرين مقفّيين، ينطوي كلّ منهما على عشرة مقاطع، و مضمونه حكايات و أحاديث نبوية و أساطير، و مقبسات قرآنية و هو ملحمة صوفية، و قد ترجم إلى العربيّة، ثم إلى التركية، وكثير من اللّغات الغربية، و هو ذو مكانة خاصة عند الصّوفيّة.

-ديوان شمس الدّين تبريز : يشتمل على غزليات صوفيّة، و قد نظّمه نظما التزم فيه ببحور العروض، يشتمل أيضا على أشعار رومية و تركية.

- المجالس السبعة : يشتمل على سبع مواعظ دينية وخطب ألقاها أثناء اشتغاله بالتّدريس؛ وهو مجموعة من النبوءات الشهيرة.

-فيه ما فيه: عبارة عن حشد لمجموعة ذكرياته على مجالس إخوانه في الطّريقة، كما يشتمل على قصص و مواعظ و أمثال و أخبار، كما يتألف من أحاديثه الّتي دونها ابنه الأكبر سلطان ولد، و هو على قدر كبير من الأهمية لفهم فكر الرّومي .

3- شعره :

لم يكن شعر جلال الدين الرومي مجرّد تدفق شعوري قويّ، أو فوران عاطفي جياش، بل كان شعره ذو نزعة صوفية خالصة، و كان شعره أدبا صوفيا كاملا، تجلّى فيه جلال التصوير وروعة البيان، فياض الخيال، له

القدرة على توليد المعاني و استرسال الأفكار، والتحكم في الألفاظ و اختيار بحور الشعر.

و تجلّى ذلك في ديوانه المثنوي، الّذي يحتوي على ستة عشرين ألف بيت من الشعر بالفارسية، اشتمل على الغرائب، و النوادر، و غرر المقالات، و درر الدّلالات، قصيرة المباني، كثيرة المعاني، نظم ليكون بيانا وشرحا لمعاني القرآن الكريم، حتّى أنّ الفرس سموه باسم "القرآن البهلوي"، أي القرآن الفارسي.[1]

و يعدّ المثنوي من روائع الآثار الإنسانيّة الخالدة، و من أشهر كتب التّراث الإسلامي، و قد قام بترجمته إلى العربية الشاعر "عبد العزيز" صاحب الجواهر ، و كانت التّرجمة مملوءة بالشّروحات الكثيرة لمضامين المثنوي.

و كان أهل قونية يعدّون جلال الدّين الرومي ساحرا لقوة تأثيره فيهم، ومن آرائه أن كان يرى أنّ الله تعالى قد شمل أهل الرّوم بعناية عظيمة، لأنّ أهل هذه البلاد كانوا في غفلة عن عالم الحبّ الإلهي ، عن التّذوق الوجداني، حتى كتب لهم مسبب الأسباب سببا نقلهم من خراسان إلى بلاد الروم.

و قد وظف الرّومي في ديوانه المثنوي الأساليب الجديدة و الصور الخيالية، و التفنن في الأوزان الشعرية، فعبّر فيه عن أفكاره بروح إنسانية سامية، بأسلوب جذّاب و لغة متميّزة، قصد السير بالإنسان إلى عصر جديد من الإبداع و التجديد الروحي.

و كان الرّومي من أصحاب وحدة الوجود و كانت له نظرته في الفناء في الله تعالى ومن أقواله في الفناء :

---

[1] د.بديع محمد جمعة ، من روائع الأدب الفارسي، الطبعة الثانية، سنة 1980، ص308-309، دار النهضة العربية، بيروت .

"وما معنى علم التوحيد ؟ أن تحرق نفسك أمام الواحد، فإذا كنت تريد أن تشرق مثل النّهار، فأحرق كيانك (المظلم كاللّيل، و أصهر وجودك في وجود راعي الوجود كما ينصهر النّحاس في الأكسير...) [1]". و يقتضي الفناء عنده الفناء عن الإرادة ، يقول : "ألستم أنتم الّذين قلتم : "إنّ وجودنا الذّاتي صحية مبذولة للخالق، و نحن الفانون أمام صفات البقاء ؟ و مهما نكن عقلاء أو مجانين فإنّا سكارى ذلك السّاقي و تلك الكأس، و إنّا لنحني الرّؤوس لإرادته و مشيئته و نهب الأرواح الحلوة رهنا لمحبّته "[2].

كما يرتبط الفناء عنده بالمعرفة، فهي ثمرته و هي معرفة مباشرة لا تعتمد على العقل النّظري و الدراسة ، يقول :

هل عرفتم أسماء بلا مسمى

هل قطفتم وردا من الواو و الرّاء و الدّال

أنتم تسمون اسمه اذهبوا فابحثوا عن حقيقة المسمّى

لا تنظروا إلى القمر في الماء، بل إلى القمر في السّماء

إن أردتم أن تترفّعوا عن الأسماء و الحروف

فترفّعوا أنتم عن الآنية أبدا [3]

و إمعان النّظر في رؤية جلال الدّين الرّومي إلى الفناء يؤدّي عنده إلى شهود الوحدة و إسقاط الكثرة، فيقول معبرا عن ذلك الرأي :

"خلعت الأثنينية و رأيت العالمين واحدا،

عن واحد أبحث، و واحد أعرف، وواحد أرى، وواحد أنادي

لقد انتشيت بجام[4] الحبّ فالعالمين قد فنيا من إدراكي

و لست مشغولا بغير تساقي الشراب و مناقلته"[1].

[1] جلال الدين الرومي : المثنوي ،ترجمة الدكتور عبد السلام كفافي، ج1، ص355.
[2] المصدر نغسه، ج2، ص259.
[3] نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة، ص71-72، القاهرة، سنة 1951م.
[4] الجام هو إناء من فضّة.

يظهر أن جلال الدين شاعر غلبت عليه مشاعر و عواطف الحبّ تجاه الخالق الواحد، على أنّ كلّ شيء في الصوفية ، يقوم على الحبّ و يبنى عليه، فجلال الدين يعتبر الحبّ ذاك اللّهب الّذي عندما يتأجج يحرق كل شيء، و لا يبقى إلاّ الله.

و إذا كان جلال الدّين الرومي قد أنشد ديوان شمس الدّين تبريزي تخليدا لذكرى مرشده الرّوحي شمس الدّين تبريز، و هي مجموعة أناشيد وقصائد تمثل الحبّ و الأسى لفراق هذا الشّيخ الجليل، فهي في جوهرها تنشد الحبّ الإلهي المقدّس، و في هذا تتجلّى الجماليّة الرمزية في شعر جلال الدّين الرّومي، حينما جعل رمز هذا الحبيب الغادي تعبيرا عن الحبّ الإلهي الدائم .

4- نماذج من شعره :

إنّ أهمّ ما نظمه جلال الدين الرومي من قصائد في الحب الإلهي، و المحتواة في ديوانه شمس تبريزي نذكر منها :

المستزاد في ظهور الولاية المطلقة العلوية

يظهر الجمال الخاطف كلّ لحظة في صورة

فيحمل القلب و يختفي

في كلّ نفس يظهر ذلك الصّديق في ثوب جديد

فشيخا تراه تارة و شابا تارة أخرى

ذلك الروح الغوّاص على المعاني

قد غاص إلى قلب الطّينة الصّلصاليّة

أنظر إليه و قد خرج من طينة الفخار

و انتشر في الوجود

ظهر بصورة نوح و أغرق الدنيا بدعاء منه

[1] نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص93.

أمّا هو فنجا بسفينته ...

وفي نهاية المطاف ظهر بصورة عربي

و دان له ملك العالم

ما ذلك الّذي يتغيّر ؟ و ما معنى التّناسخ

ذلك الجميل فتّان القلوب قد ظهر

بصورة سيف في كفّ عليّ

واصبح البتّار في زمانه ... "[1].

2- خبّر عن حبيبنا

يا ربيع العاشقين ، ألديك أيّ خبر عن حبيبنا ؟

يا من حملت منك الخمائل و ضحكت بفضلك الحدائق ،

يا ريح النّاي الجميل الألحان، لتسعف العشّاق

و يا من أطهر من الرّوح ، في النهاية أين أنت، أين ؟

كم تملّكتني الحيرة يا فتنة الروم و الأحباش، فرائحتك العطرة هذه،

كانت كرائحة قميص يوسف، أم أنها رائحة رداء المصطفى ؟

يا من حلو كلّ ما تقوله، و يامن عذب كلّ ما تثيره من مشاكل

فشهرك حلو، و عامك حلو، يا من أصبح الشّهر و السّنة تابعين لك !

وجهك حلو، رائحتك حلوة، ذوابتك حلوة، شعرك حلو

شفتك حلوة، طبعك حلو، و بفضلك صار حالنا حلوا

فهل أنت كلك روح، أم أنّك خضر الزّمان ؟

أم أنت ماء الحياة؟ فمنك كلّ ما في الوجود من نشوء و نماء ! ... [2]

3- نماذج من رباعيات شمس تبريزي

[1] نيكلسون : في التصوف الإسلامي و تاريخه، ترجمة ابو العلا عفيفي، القاهرة، سنة 1947م، ص105-106.

[2] بديع محمد جمعة، من روائع الأدب الفارسي، ص316.

1-حرقة قلوب العشّاق تنتج شررا

و آلام قلوب الوالهين تنتج أثرا

الم تسمع بأنّ آهة المكلومين

نجد لها صوب حضرة رحمته طريقا و معبرا [1]

2- قلت عيني ! قال : اجعلها على طريقه دائما

قلت كبدي ! قال : املأها بالآهة من أجله دائما

قلت قلبي ! قال : ماذا بقلبك ؟

قلت : الغمّ من أجلك، قال : حافظ عليه دائما [2].

إنّ القارئ لهذه القصائد و هذه المقطوعات، يجد أن أبياتها مفهومة لا تستعصى عليه، فألفاظه متداولة معروفة لا تحتاج التأمّل و التعمّق لفهم مدلولاتها .

و لكنّ الجماليّة تتجسّد في فنّ الحكاية و الحوار في أبياته، كما تتجلّى الجماليّة في الرّمز الموظّف، ففي الأبيات الأخيرة المذكورة يظنّ القارئ أن جلال الدّين يتأسى لفراق شمس تبريز و لكنّها في الحقيقة ولع بالله تعالى و حبه له، و أن تكون آهاته و غمّه من خشية الله وحده.

و هكذا يبيّن لنا قمة شاعريّة جلال الدّين الرومي، فهو شاعر غلبت عليه عاطفة الحب، فأدّت به إلى الفناء فرأى أنّ الله عين كلّ شيء، وهو ذو بلاغة ماهرة، و شاعرية نادرة، أفكاره روحية لطيفة، و قد وصل إلى الغرض المراد الوصول إليه (الحبّ الإلهي) بجودة عباراته، و البراعة في انتقاء الألفاظ، و لطافة معانيه، و دقة مضمونه، و صفاء فكرته، مهتما بإيصال المعاني المبتغاة، فأثّر بذلك أكبر الأثر في ازدهار الشّعر الصّوفي ، فكان بحقّ إماما لكلّ الشّعراء الرّوحيين في الأدب الإسلامي.

---

[1] بديع محمد جمعة، من روائع الأدب الفارسي، ص318.

[2] المصدر نفسه، ص 318.

الـفـصـل الـثـالـث

حياة محي الدّين بن عربـي

- لمحة عن حياة الصّوفي ابن عربي
- مولده و تكوينه الرّوحي
- جولاته في إسبانيا و إفريقيا
- مذهبه الرّوحي
- المبادئ الأساسة في الرّوحانيات
- أجناس الحياة الرّوحية
- الخلوة
- الاتحاد بالله (الوصول)
- خصائص المذهب الرّوحي عند ابن عربي

I– لمحة عن حياة الصّوفي ابن عربي :

إنّ الزّهد الشّديد الّذي مارسه ابن عربي منذ فتاء سنّه حتى كان يختار من الطّرق أضيقها، و من الرّياضات الصّوفية أشقّها ثم السّياحات المتواصلة التي قام بها إتماما لمهمة الصّوفي السّائح، و إقامته الطّويلة في أجواء قاسية، فضلا عن عمله المتواصل في تصنيف كتبه التي أنافت عن أربعمائة كتاب فيما يقوله الّذين ترجموا له، كلّ هذا لابدّ أن يكون قد أحدث أفاعيله في صحته لما بلغ هذه المرحلة من حياته، على أنّ ثمّة عوارض قاطعة تكشف عن أنّ بنيته لم تكن بالقوية كلّ القوة، و الظواهر الخارقة التي عاناها في حياته ووصفها في كتابه "الفتوحات المكيّة"، مفسرا إيّاها على أنّها آثارا خارقة للاتحاد الصّوفي، كلّها تحمل طابعا مرضيا، و يعترف أنّ عقله لم يكن يعمل بطريقة عادية و كونه لم يستطع التّخلص من تأثير الوحي الإلهي الّذي يملي عليه ما يكتب، فلم يؤلف كتبه على المنهج المألوف [1].

يقول ابن عربي : "وربّما ألحق بها الآيات التي تليها و إن كان ذلك ليس من الباب ، و لكن فعلته عن أمر ربي الّذي عهدته فلا أتكلم إلاّ عن طريق الإذن، كما أنّي سأقف عندما يحول، إنّ تأليفنا هنا و غيره لا يجري مجرى التّأليف ، و لا نجري فيه نحن مجرى المؤلفين، فإنّ كلّ مؤلف إنّما هو تحت اختياره، و إن كان مجبورا في اختياره ..."[2]

و يرى ابن عربي أنّنا نأخذ العلوم من الحقّ تعالى بخلوّ القلب عن الفكر ، و الإستعداد لقبول الواردات هو الّذي يعطينا الأمر على أصله من غير إجمال و لاحيرة فنعرف الحقائق كما هي سواء كانت الحقائق الحادثة بحدوث التّأليف أو الحقائق الإلهية فمن هناك هو علمنا، و الحقّ سبحانه معلّمنا إرثا

[1] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي، حياته ، زهده، مذهبه، بيروت-لبنان ،ص3-4.
[2] محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، طبعة القاهرة، سنة 1293هـ.

نبويا محفوظا معصوما من الخلل و الإجمال و الظاهر. قال تعالى : {وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ}[1].

فإنّ الشّعر محل الإجمال و الرموز و الألغاز و التورية أو ما رمزنا له شيئا و لا ألغزناه ولا خطبناه بشيء ونحن نريد شيئا آخر. وقد صنف ابن عربي كتاب الحكمة الإلهامية وهو تفنيد لمذهب المشائين على نمط كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي، و يروى أنّه بعد أن بدأ في تصنيفه مرض بمرض في دماغه و ضعف في ذهنه و لكنه استفاد من هذا المرض استفادة عظيمة و لأنه لم يسمح له بالتفكير في هذه المسائل الطبيعية و الميتافيزيقية، فألهمه الله حلّها دون تفكير و لا تأمل و لا نظر .

و اشدّت هذه الآلام لمّا دخل سنّ الشّيخوخة، فحمله على تلمس أجواء أكثر اعتدالا، فنزل في سوريا التي كان يراها أطيب بلاد الدنيا مقاما، و قد عمت شهرته بلاد الشّرق كلّها، و لم ينافسه في شهرته هاته غير صوفي معاصر له و هو عمر ابن الفارض.[2]

و كانت صلة حاكم دمشق بابن عربي صلة المريد بالشيخ لأنه تلقى منه إجازة بتعلم جميع مصنّفاته. و لما اشتدّت الواردات الإشراقية على محي الدين انعكس ذلك على كتبه "الفصوص"و "الديوان" و "الفتوحات" التي فرغ منها في تاريخ متأخر.

و في سنة 627هـ(1229م) أصابته هلوسة بصرية حادة فعلى أرضية من النور الأحمر ظهر لعينيه شكل هندسي ذو لون أبيض، يدلّ عند الصوفية على الماهية المشخّصة لله فلما شاهد ابن عربي ذلك غشي عليه. قال : "في ليلة تقييدي لهذا الفصل و هي الليلة الرابعة من شهر ربيع الآخر سنة سبع و عشرين و ستّمائة، الموافقة لليلة الأربعاء الذي هو الموفي لعشرين من

---

[1] سورة يس: الآية 69.

[2] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي ، حياته، زهده، مذهبه، ص6-7.

شباط رأيت في الواقعة ظاهر الهوية الإلهية مشهودا، و باطنها شهودا محقّقا ما رأيتها قبل ذلك في مشهد من مشاهدنا، فحصل لي من مشاهدة ذلك من العلم، و اللّذّة والإبتهاج ما لا يعرفه إلاّ من ذاقه، فما كان أحسنها من واقعة ليس لوقعتها كاذبة خافضة رافعة، وصوّرتها مثالا في الهامش كما هو فمن صوّره لا يبدّله و الشكل نور أبيض في بساط أحمر له نور أيضا في طبقات أربع...[1]".

و في نهاية تلك السّنة ظهر له النبيّ و سلّمه كتابا عنوانه فصوص الحكم، و أمره بإذاعته و نشره بين النّاس لما فيه من كمال صوفي، يقول : "رأيت رسول الله في مبشّرة أدّيتها في العشر الأخر من محرم سنة سبع و عشرين و ستمائة بمحروسة دمشق و بيده صلى الله عليه وسلّم كتاب فقال لي : هذا كتاب فصوص الحكم خذه و أخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت : السّمع و الطّاعة لله و لرسوله و أولي الأمر منّا".[2]

و كتاب فصوص الحكم أحد الكتب الّتي عملت على توطيد شهرة ابن عربي بوصفه كاتبا صاحب رؤى بين الصوفية، عرض فيه أغرب نظريّاته في وحدة الوجود على هيئة إلهامات يعزوها على التوالي إلى تعليم السّبعة و عشرين نبيا بين الأنبياء الّذين يعترف بهم الإسلام .

و قد قام مشاهير الصوفية في المشرق يبذلون كلّ أنواع المهارة في تفسير الأقوال التي تضمنّها هذا الكتاب تفسيرا يتلائم مع المذهب السّني لإثبات اتفاق مذهب ابن عربي مع مذهب أهل السّنة.

أما كتاب الديوان فإنّ كلّ القصائد التي تضمنها تشيع نفس اللهجة من الوجد الصوفي، و على خلاف ترجمان الأشواق الّذي تعطيه رمزيته الغزلية

[1]محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ص 591، ج2.
[2] محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ص47.

لهجة شخصية واقعية عينية حيّة نرى قصائد الديوان باردة مصطنعة يكثر فيها الألاعيب اللّفظية، و المفارقات وصنعتها الميتافيزيقية تسلبها كل حياة وإلهام.

و بعدها أتمّ كتابه "الفتوحات المكية" و هو كتاب ضخم الحجم، بافتراض أن تحريره النّهائي كان قد سبقه مسودات و دساتير، وهو خلاصة شاملة لكلّ مؤلّفاته، وسبب تأليفه لهذا الكتاب يقول أنه بعد أن زار القدس و المدينة ووصل إلى مكة لأول مرّة وضع الله في عقله فكرة أن يعرف صديقيه "أبا محمد عبد العزيز" من تونس و "عبد الله بدر الحبشي" بما فتح الله به عليه من إلهامات عند طوافه ببيت الله العتيق في مكة ، و بالجملة أثناء مقامه بأمّ القرى، و من هنا جاء عنوانه : "الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية و الملكية". وتتضمن مقدمة هذا الكتاب الآراء اللاهوتية و النفسية التي قالها، و قسم من هذه المقدمة هو نقل حرفي لرسالتين لابن عربي هما : "رسالة من عقائد أهل الرسوم"، و الثانية "رسالة المعرفة".

و ينقسم الكتاب إلى ستة فصول : المعارف ، المعاملات، الأحوال ، المنازل، المنازلات، المقامات .

و من بين مؤلفاته التي ألّفها على نمط الفتوحات نجد كتاب "الفتوحات المدنية"، و"التنزلات الموصلية"، و "تاج الرسائل". و قد جسد نظريته في الإنسان بوصفه الكون الأصغر في كتابين هما : "عنقاء مغرب"، "التدبيرات الإلهية".

و أخيرا كتاب "محاضرة الأبرار"، و هو نوع من الكشاكيل الأدبية. و قد كان لابن عربي مكانة خاصة بين الملوك و الأمراء فقد عني الملك الأشرف بحضور دروسه، و قاضي قضاة الشافعية كان يخدمه خدمة العبيد تقديرا له. و أصبح ينظر إليه أنه شبه نبيّ و صاحب كرامات لما لقيه من إجلال في حياته و حتى بعد وفاته.

لقد حمل بذور وحدة الوجود إلى أبعد أصقاع بلاد الإسلام و مصنّفاته، انتشرت انتشارا عظيما في تركيا و فارس و الهند، ونجد أن مبادئ وحدة الوجود الصوفية التي قال بها، و رموز لغته تعرض و تفسر بحرص شديد في معاجم اصطلاحات الصوفية.

كما أن مذهبه في الإنسان الكامل قد أثر تأثيرا مباشرا في "عبد الكريم الجيلاني"، صاحب الكتاب الرؤياوي الموسوم باسم "الإنسان الكامل".

و بفضل ابن عربي نفذت الروح الأفلاطونية المحدثة و المسيحية في الإسلام وأفكاره.[1]

1- مولده و تكوينه الروحي :

ولد الشّيخ الصوفي أبو بكر محمد بن العربي في موريتانيا بالأندلس عام 560هـ/1165م، و هو من قبيلة حاتم الطائي العربي، و توفي في دمشق عام 638هـ/1240م. وقد لقب بمحي الدين و الشيخ الأكبر . و كما سبق و ذكرنا فإنّ له من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصوّر أنها لإنسان واحد، و قد صرّح هو بنفسه في مذكرة كتبها عن نفسه سنة 632هـ، أنه ألف نحو مائتين و تسعة و ثمانين كتابا و رسالة. وقد وصفه بركلمان بأنّه مؤلف من أخصب المؤلفين عقلا و أوسعهم خيالا.

و مهما يكن من أمر الكم فإنّ تفكيره على صعيد الكيف، و بعد العبقرية والتّجديد، كان له أثر بليغ في العقول و القلوب، و لعلّ ما تفتّق به من عبارات صوفية جديدة قد تمت بصلة إلى أعمق ما أوجده التفكير الصوفي على الإطلاق و أبعدهم شأوا.

كان ابن عربي من أسرة نبيلة و غنية وافرة التّقوى، و هو يذكر عن أبويه أخبارا تدلّ على شدة التقوى، و كان له خالان سلكا طريق الزهد.

[1] فاروق عد المعطي: محي الدين بن عربي، حياته، زهده، مذهبه، ص14-15-21.

أحدهما "يحيى بن يغان" الذي تخلى عن عرشه في تلمسان ولزم خدمة "عابد" فرض عليه أن يكسب قوته من الإحتطاب.

أما خاله الثاني فهو "أبو مسلم الخولاني" كان يقضي الليل في مجاهدات شديدة.

و كان أحد أعمامه و هو "عبد الله" ذا مواهب صوفية تنبؤية، و في هذا الوسط العامر بالزهد و التصوف نشأ ابن عربي، و لمّا بلغ سنّ الثامنة انتقل إلى إشبيلية[1]. و قدتلقى تربية دينية و أدبية لأنه في كتبه يشير إلى شيوخه في القرآن و التاريخ و الأدب و الشعر.

و كان في البداية مشغولا بالصّيد و الآداب منصرفا إلى الله و هيّأت به مواهبه الأدبية أن ينال مبكرا وظيفة كاتب في حكومة إشبيلية.

و تزوج من مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي، و كانت امرأة صالحة، و لعلّ نصائحها و القدوة التي شاهدها فيها قد حملته على تغيير مجرى حياته.

ثمّ إنه أصيب بمرض شديد لكنّه نجا منه بفضل دعوات أبيه الذي كان ساهرا عند رأسه.

و قد توفّي أبوه و كان لذلك الأثر في تحوله إلى الله نهائيا. و قد أشار في كتابه الفتوحات إلى الكرامات التي صاحبت وفاة أبيه، حيث أنه تنبأ بموته، فلما جاء الموعد دخل في النزع الأخير، فتأثر ابن عربي بذلك و خرج متجها إلى المسجد منتظرا خبر وفاة أبيه. و في سنة 580هـ/1184م، دخل الحياة الصوفية وصار صوفيا، و هو في سن الحادية و العشرين، قال : "ونلت هذا المقام في دخولي هذه الطريقة سنة ثمانين و خمسمائة".[2]

---

[1] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي، حياته، زهده، مذهبه ، ص23-25.

[2] محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر ، بيروت، ج2، ص559.

و تحوله هذا قد تمّ قبل وفاة أبيه ببضع سنوات، لأنه كان لا يزال غلاما، و قد بلغت شهرة بدايته في سلوك طريق الصوفية إلى مسامع الفيلسوف المشهور "ابن رشد"، الذي طلب من والده أن يشاهد ابنه ابتغاء دراسة هذه الحالة النفسانيّة غير السّوية التي لا يستطيع لها تفسيرا. وبعد ذلك بستة سنوات في سنة 1190، قام صوفي شهير يدعى "موسى البيدراني"، برحلة إلى إشبيلية بقصد الإتصال بابن عربي و الإفادة من تعاليمه على الرغم من أنّه لم يتجاوز سادسة و العشرين. و هذه الواقعة تدل على أنه حينما تحول إلى طريق التصوف عكف على قراءة كتب الصوفية، و على الاجتماع بشيوخ الطّريقة. و ما أكثر الذين صرح ابن عربي بأنه تلقى التصوف عنهم، "فموسى بن عمران الميرتلي" لقنه كيف يتلقى الإلهامات الإلهية.

و تعلم ابن عربي الإتصال بأرواح الموتى من شيخ شهير بالكرامات هو "أبو الحجاج يوسف الشبربلي"، و كان من كراماته المشي على الماء. و أيضا كان ابن عربي يغشى جماعات الشيوخ الآخرين مثل "يوسف الكومي"، و قد أشاد ابن عربي بعلمه إشادة كبيرة. وتلقى عن شيخين متخصصين في عملية محاسبة الضمير يوميا و هما أبو عبد الله بن المجاهد، و"أبو عبد الله بن فيسوم"، و تتجلى طريقتهم في محاسبة الأقوال و الأفعال. و أضاف ابن عربي محاسبة الخواطر.

و عمل ابن عربي على تكوين روحه منذ سنوات شبابه بالزهد في الشهوات، وسرعان ما ترك المشايخ أجمعين و اعتزال الناس وخلا إلى المقابر.و يظل النّهار بطوله باتّصال مع أرواح الموتى مأخوذا بالوجد. و هكذا نما إيمانه بالظّواهر الخارقة في الحياة الصّوفية كلّما عاناها في نفسه و عند

غيره من مشايخ القوم. و في نفس السنة شاهد كرامة عدم الإحتراق في النار، حققها صوفي لإقناع فيلسوف كان ينكر كل الكرامات وخرق العادات.[1]

و نجد أنّ أشدّ الصّلات أثرا في تكوين روح ابن عربي فهي التي عقدها مع شيخه "ابن العباس العريني" لأنها كانت الأولى و الأثبت ، و أصله من العلياء الّذي كانت تعاليمه تقوم في جوهرها على نكران الإرادة و طاعة الله و قطع علائق الأهل لتستبدل بها علائق مع أهل الله. و موضوعات مذهبه في الزّهد و التّصوف ، الصّدقة و الخطايا، و إنكار الذّات والشّفاعة ... إلخ .

و هكذا أتمّ ابن عربي تكوينه الصّوفي تحت إشراف جميع الشّيوخ الّذين ذكرناهم، وكان يقضي أيّاما كثيرة في مسجد الزّبيري بصحبة "أبي يحيى الصنهاجي" الضّرير صاحب الكرامات الذي علّمه أن يتقبّل بالصّبر اضطهاد العامّة.

و علّمه "يوسف الإستجي" القيمة الصوفية للصّدقة هذا الأخير الذي كان من الأميّين المنقطعين إلى الله، المنورة بصائرهم، و علّمه "أبو عبد الله الشرفي" الخلوة في الظّلام حتى يتجنّب كلّ داع إلى تشتيت الخاطر، كما تعلم التّجول بالنّسبة إلى الصّوفي من معاشرته "لصالح البربري" ، و كان من الصّوفية السّياح. وكان من شيوخه عجوزتان صالحتان هما "ياسمين"، و هي صوفيّة من مرشانة الزيتون، و "فاطمة القرطبية" كانت ذات أحوال ومواجيد. هاته الأخيرة صحبها في كوخ من القصب بناه هو بنفسه و عاش معها عيشة طاهرة، فتعوّد حياة العزلة، و مشاهدة الظواهر العجيبة، التي كانت تصدر عن فاطمة وحضور الجنّ حينما تدعوهم.

و قد لقب محي الدين بلقب نادر هو "ابن أفلاطون" وهو من صنع المتأخرين.[2]

---

[1] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي، حياته، زهده، مذهبه ، ص32-34.

[2] م.ن، ص41-48.

2- جولاته في إسبانيا و إفريقيا :

إنّ حياة السّياحة كانت الحياة المفضّلة عند ابن عربي فكلّ ما بقي من عمره كان سياحة مستمرة في جميع البلاد الإسلاميّة. في المغرب و المشرق متعلما و معلما و مناقشا، وكانت قرى الأندلس و مدنه المسرح الأول لهذا التجوال. و قد ذهب إلى مورور، و أخذ يتمرّس على يد الصّوفي الشّهير "عبد الله لكي" برياضة أعلى درجات التّصوّف، و هي درجة التّوكل التي تقوم على إنكار الإرادة الإلهيّة، و هناك كتب بدعوة من أستاذه، ككتاب التّدبيرات الإلهية.

و في أثناء مروره بمرشانة الزّيتون حضر محاضرات فلسفية لأستاذ ملحد فانتزع من يده كتابه غاضبا.

و لم يغادر مرشانة الزّيتون دون أن يزور خطيب مسجدها عبد المجيد بن سلمة، وكان خبيرا بالتّجليات الصّوفية و المواجيد.[1]

هذا و حينما مرّ بمدينة الزّهراء قرب قرطبة أوحت إليه أطلالها بتأمّلات حزينة على زوال المجد الإنسانيّ. قال : "قرأت على باب المدينة الزهراء التي صورتها فيها بعد خرابها. فهي اليوم مأوى الطير و الوحوش و بناء بنيانها عجيب في بلاد الأندلس قريب من قرطبة وذكر أبياتا تذكر العاقل و تنبه الغافل ، و هي :

ديـار بأكناف المغيب تـلمع :. و ما إنّ بها من ساكين و هي بلقع

ينوح عليها الطّير من كلّ جانب :. فيصمت أحيانا و حـينا يرجـع

"[2]

[1] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي: حياته، زهده، مذهبه ، ص51-55.
[2] محي الدين بن عربي: محاضرة الأبرار ، ج1، ص106.

و شاهد مشاهدة عجيبة في قرطبة فقد جاء عليه الله فيها بنعمة معرفة أسماء جميع الأقطاب و عددهم ممن كانوا قبل النبيّ. و بفضل شهرته كان محط زيارة الشّيوخ لسؤاله في المشاكل الصّوفية، فرحل إليه عالم من "فبرفيق"، و كان معتزليا قدم للتّحدث مع ابن عربي، هذا الأخير قصد إلى هديه فعاد إلى قريته رفقة ابن عربي الذي كان يتجادل معه يوما بعد يوم، حتى رجع الشّيخ و تلاميذه عن معتقداتهم الباطلة.

و بعد ذلك ارتحل ابن عربي إلى إفريقية قبل سنة 590هـ/1193م، و كان هدفه لقاء الشيخ الإشبيلي "أبو مدين" الذي أقام مدرسة صوفية في مدينة بجاية منذ عدة سنوات.

و لكن ليس من المؤكد أنه لقيه هناك لأنه يذكر أنه دخل بجاية سنة 597هـ/1200م ، و في هذا التاريخ كان أبو مدين قد توفي ، و مع ذلك يشير ابن عربي إلى أبي مدين على أنه شيخه في الفتوحات و محاضرة الأبرار.

و من ناحية أخرى رحل إلى تونس سنة 590هـ/1193م، فمن الممكن إذن أن يلتقي أبو مدين فيها. و من العجائب الّتي رآها حالات الإيحاء التنويمي التي حققها أبو مدين مع ابنه ذي السّابع من عمره و جعله يرى من الشاطئ سفينة تسير من بعيد خارج مرمى البصر.

و كان له حضوة كبيرة عند حاكم تونس، و هناك عكف على القراءة و خاصة كتاب "خلع النّعلين" "لأبي القاسم بن قيسي" الثّائر الذي قام بالثورة ضد المرابطين في الغرب بالأندلس. و في أثناء مقامه بتونس تجلى له الخضر من جديد ليشدّ بإيمانه بهذا النبي الأسطوري، و بينما كان يستريح من دراساته و مجاهداته الصوفية أحسّ بألم في بطنه فصعد إلى ظهر السّفينة فسكن ألمه، و بينما هو كذلك رأى شخصا يسير على الماء واقترب من السفينة و تفوّه بعبارات غريبة ثم عاد أدراجه.

ثمّ غادر تونس بعد ذلك، و بقي حينا في تلمسان لزيارة قبور بعض الأولياء الّذين دفنوا خارج المدينة في حي يسمّى العباد، و من هذه القبور قبر خاله "يحيى بن يغان"، وكذلك قبر أبو مدين، هذا الأخير الذي كان يطعن في شيخه غضب منه ابن عربي وكرهه لكن تراجع عن كراهيّته لهذا الشخص ، و أهداه هدية فاخرة و هذا السّلوك جعل خصم أبو مدين يسلك سلوك سبيل الصّواب.

و في سنة 590هـ عاد إلى الأندلس، ولعله نزل في ميناء ، إ ذ نجده في ذلك التاريخ يتباحث مع الصّوفي "ابي عبد الله القلفاط" في المفاضلة بين الغني الشاكر و الفقير الصابر.

و لمّا وصل إلى إشبيليّة وقعت له كرامة جديدة أعجب من كلّ ما سبق فزادته إيمانا، حيث إنّ ابن عربي ألّف قصيدة في ذهنه دون أن يقرأهاعلى الناس، و في ذات مرة كان يخاطب شخصا لا يعرفه، فبدأ هذا الأخير في إنشاد هذه القصيدة فتعجّب ابن عربي وسأله عن مؤلّفها فأجابه : أنها لابن عربي، ثم إنّه أثناء تأليفه للقصيدة في ذهنه في نفس اليوم والسّاعة كان أحدهم ينشدها، فكاد أن يغمى عليه من الدهشة.[1]

وفي سنة 591هـ/1194م اتّجه إلى فاس لأول مرة، و بدأ يعقد الصّلات مع الشّيوخ والأخوة في طريق الله و الّذين سيتردّد عليهم كثيرا في السنوات التّالية، و منهم صوفي في علوم السّحر صاحبه ابن عربي، وإليه يرجع الفضل في تمكنه من هذه العلوم. ونجد أن سلطان الموحّدين "يعقوب المنصور" قد أمر بإرسال جيش إلى الأندلس، و الواقع أنه في هذه السّنة 591هـ هزم ألفونسو الثامن هزيمة منكرة في موقعة العقاب.

[1] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي: حياته، زهده، مذهبه ، ص64-65.

و لعلّ هذا الانتصار قد حمل ابن عربي على البقاء في الأندلس لأننا نجده سنة 592هـ/1195م في إشبيلية، و لم يكن له بيت يقيم فيه فدعاه أحد أصدقائه للإقامة عنده ، كما دعاه بعض الأصدقاء ترضية له، و الّذين ابدوا احتراما شديدا بفضل كتبه التي أخرجها للناس قبل هذا التّاريخ، و طلب إلى هؤلاء أن يتبسّطوا في الإحتفاء به، لذلك طلب أحد هذه الكتب "الإرشاد" بيّن فيه وجوب التخلي عن شدّة الإكرام فهم ببساطة إخوان في الله. و في سنة 593 هـ/1195م، ظهر في فاس وعكف على الدّراسات و المجاهدة، كان يفضل مسجد الأزهر يمضي فيه السّاعات الطّوال في الصّلاة، و حضور درس الشيخ "ابن عبد الكريم" إمام المسجد. و في فاس عانى بعض مواجيده الأولى مصحوبة بأوهام بصرية غير سوية، فأثناء صلاته لاحظ أنّ نورا يضيئ على كتفه، و كأنّه أمام عينه .

و نجده أحيانا يؤنّب بعض كبار المشايخ على ما يقعون فيه من تلبيسات و أوهام، فنعت ما شهده شيخ جليل من أنّه وهم حين ادعى أنه شاهد و تحدث مع الجنّ أثناء وجده.[1]

و إذا كان لابن عربي مكانة بين تلاميذه، فلا يظنّ أنه كان كذلك في الدّوائر الحاكمة العليا، حتى يتجنبوا انتشار الحمية الصوفية. و إن كان لم ينل عند السلاطين الموحّدين من الحضوة ما ناله عند أمراء المشرق الإسلامي إذ نجده يشير إلى مناقشات عنيفة بينه و بين "يعقوب المنصور" حول أمور دينية يبدو أنه لم يخرج منها موفور الكرامة و الشّأن أي ابن عربي.

و يظنّ هذه الكراهيّة نابعة من إخفاقه في مساعيه من أجل شيخه أبو مدين، الّذي دعاه السّلطان إلى بلاطه لكنه توفي بتلمسان مثقلا بعبء السّنين و العلل. لذلك قرر ابن عربي ترك بلاد المغرب. فغادر فاس في سنة 594هـ

[1] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي: حياته، زهده، مذهبه ، ص67-71.

متجها إلى مرسية، و لا شك أنه مرّ بـ "سلا" ليعبر "الزّقاق" و نزل في مدينة "يكّة" ، و في مسجد متهدّم خارج المدينة عند الشّاطئ في المحيط الأطلسي عاد الخضر فتجلى له ثالث مرّة و هو يسير في الهواء.

و في سنة 595هـ/1198م، مر ابن عربي بغرناطة و بقي بها لزيارة أبو محمد عبد الله الشّكار، أحد شيوخه الذين يجلّهم، و قد أورد في كتابه "الفتوحات" أقواله في الإشراق النّبوي.

و كانت إقامته في مرسية قصيرة إذ نجده في سنة 595هـ/1198م، في المرية التي كانت مركزا لمدرسة في التّصوّف، حيث قام الشّيخ "أبو العباس ابن العريف" بإحداث فتنة المريدين ضد دولة المرابطين، و قد استمر أحد تلاميذه وهو "أبو عبد الله الغزالي" يعلم الناس بتعاليم أستاذه في المرية، و كل هذا حمل ابن عربي على الإقامة في المرية أطول.[1]

و هناك انقطع للصلاة و الرّياضة الروحية في عزلة ألهمه الله فيها أن يكتب كتابا وهو "مواقع النجوم"، وهو رسالة في الزهد و التصوف عرض فيها الأنوار العالية التي يمنحها الله للصّوفي في ثلاث مراحل في الطريق، و ابن عربي يرمز إلى مرحلة المريد و هي مرحلة ظاهرية ماديّة تتألّف من ممارسة الأعمال الظاهرة التي أمر بها الإسلام، نقول إنه يرمز إليها بالنجوم التي سرعان ما يختفي لمعانها بمجرّد ظهور قمر المرحلتين الأخريين اللّتين فيهما يفسّر الصوفي العبادات الظّاهرة بمعنى باطن مستور .

3- مذهب ابن عربي الروحي :

إنّ مذهب ابن عربي في الزّهد و التّصوّف هو القمّة في فكره فإذا كان التّجلي الإلهي هو هدف التّصوّف هو البديل من العقل الفلسفي و اللاّهوتي في الكشف عن الحقيقة و بلوغ السّعادة، و إذا كان المنهج من أجل ذلك هو

[1] م.ن ، ص73-76.

الزّهد، و بذلك يكون هذين العلمين أهم العلوم بوصف الزّهد المدخل، و التّصوف الغاية.

و لمعرفة موضوعاته الرّئيسية في مذهبه الصّوفي في النفس نعود إلى بعض كتبه كـ : التّحفة، الأمر، التّدبيرات، المواقع ... و لا نرجع تكوين مذهب ابن عربي إلى الأفكار الرّوحية ، و مناهج الزّهد في التّصوّف الشّرقي لأنّه كان قد ألّف كتابه "التدبيرات" قبل اتّصاله بزهّاد المشرق، و نجده كرس كتابه "المواقع" للنظريات العليا في التصوف، فالفضل إذن يرجع في تكوينه الرّوحي إلى التّعليم الحالي تلقاه على يد شيوخه الأندلسيّين، كما درس مؤلّفات كبار الصّوفية المشارقة مثل "الرسالة القشيرية" التي أفادته كثيرا، كما استفاد من كتاب "الإحياء" للغوالي. و قد صرّح في كتابه "الفتوحات" بفضل هؤلاء الشّيوخ، وكذلك التّراجم التي كتبها في خمسة و خمسون شيخا في رسالة القدس.[1]

أما "رسالة الأنوار" فقد كتبها في قونية في سن السابعة و الأربعين، أما الرسائل الأخرى فألّفها في سنواته الأخيرة.

أمّا "رسالة التّحفة"، فهي خلاصة منهجية لكلّ مراحل الطّريق، تتكون من تعريفات للألفاظ الإصطلاحيّة في كلّ منها، أما "رسالة الأمر" هي نوع من بيان قواعد الزهد، و هي سرد للنّصائح والقواعد للمريدين لتعليمهم على أحسن وجه. ثم إنّ جميع الأحوال الخاصة بحياة الزّهد قد روعيت كالمسكن و الملبس و الطّعام و غيره، فضلا عما يتّصل بالحياة الرّوحية، كمجاهدات المريد، و شعائر البدء في الطّريق، و تلقي الخرقة، وأعمال البرّ والإحسان.

أما "رسالة التدبيرات"، فهي خلاصة موجزة لقواعد الزّهد، و هي مفصّلة في رسالة الأمر.

[1] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي: حياته، زهده، مذهبه ، ص79.

ونجد رسالة معنونة بـ "كنه ما لابدّ للمريد منه"، و هي شديدة الإيجاز، و هي نوع من التّذكرة بالوصايا التي يعمل بها المريد و توزيع أوقاته و محاسبة ضميره، و التأمّل في الموت.

و كتاب "المواقع" دراسة مضطربة لجميع الكرامات، الرؤى، و الكلمات، و الإلهامات التي يحظى بها الصوفي ثمرة لما حصّله من فضائل.

أمّا "الأنوار" فتصف المدارج المختلفة في التأمل الصوفي، و الإستعدادات المتعلقة به والمؤدّي إلى بلوغ ممارسة الخلوة الروحية و ثمارها، و هي الكشف و التّوحيد المعول.[1]

و ممّا لا شكّ فيه أن روحانيات ابن عربي تحقق هدفين، فهي تسهم في إيضاح لغز أصول الزّهد و التصوق في الإسلام، و من جهة تقدم عن الدراسة المقارنة للظاهرة الدينية وثيقة مهمّة. و إنّ شخصيّة ابن عربي الفكرية و الصّوفية لتسود كل التاريخ الحديث للرّوحانيات الإسلامية، لذلك سمي بمحي الدين لأنه أحيا الحياة الدينية و جددها .

4- المبادئ الأساسة في الروحانيات :

إنّ الزّهد و التصوف في مذهب ابن عربي وجدا منذ عهد بعيد بأسماء مختلفة مع تشابه في المضمون المذهبي، و هما فرعين منتزعين من جذع اللاهوت. ونجد أنّ "الغزالي" ميّز بين علم التّوحيد و الأخلاق الدّينية، و أعتبرها علما مستقلا بذاته بإزاء الأخلاق العملية أو العلم العملي الذي ينظر إليه على أنه سبيل إلى التّصوف الّذي يعتبره زهدا تطهيريا .

و يرى ابن عربي أنّ الفرق بين الزّهد و التصوّف، هو أنّ الحياة الروحية تتضمّن نوعين من المعرفة، أحدهما يتألّف من الحقائق العقائديّة و قواعد الأخلاق الدّينية التي تبيّن للنّفس ما يجب عليها اعتقاده، و عمله لعبادة

---

[1] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي: حياته، زهده، مذهبه ، ص82-87.

الله و بلوغ السّعادة، و الثّاني يتألف من مجموع التّجارب التي تصل إليها النّفس بنور الإيمان، و هو يتألف من الأفكار، والعواطف، أو الإنفعالات الدّينية.

و يسمّى العلم الأول "بالعلم الرسمي"، و الثاني "العلم الذّوقي"، و الزهد علم عملي وفن لعبادة الله، و منهج في الحياة و أداة تؤهل للتصوف.

أما التّصوّف فمعرفة تجريبية وذوق لأحوال المعرفة التي تولّدها في النفس المجاهدات الزّهدية، وهو يقوم بتحليل و تفسير الظواهر الخارقة للشعور (التجليات، المواجيد، الكرامات).[1]

و يرى ابن عربي أنّ الزهد يحتاج إلى إكماله ببعض المبادئ المنتزعة من اللاهوت الدّوجماتيقي (علم الكلام)، والأخلاق الدينية، و علم النّفس .

و يرى أنّ المؤمن ينبغي أن يقتصر على تعلّم المبادئ الدينية، و الأخلاقية، و العبادات، و مبادئ الزهد في كلّ حالة. و هذا لا يعني أنّ مذهبه ينقصه البحث في مذهب الصّوفية في الرّذائل و أضدادها في الفضائل، و يلذ للنّاس القول بأنّ الأساس الأخلاقي لمذهبه الصوفي مأخوذ من أرسطوطاليس.

أما الأساس النّفساني لمذهبه الصّوفي، فيبدي رأيه في الظّواهر النّفسية السّوية الفّكرية والإنفعاليّة، و تحدّث عن مذهبه الميتافيزيقي وأصل الرّوح و غايتها، ثم علم النّفس الصّوفي عنده أي تحليله للظّواهر النّفسية الخارقة، أمّا علم النّفس التّجريبي هو أفلاطوني محدث، والقسم الثّاني تكييف للنّزعة النّفسانية عند أفلوطين، و القسم الثالث أي علم النّفس، فهو عنده أكثر أصالة بسبب طابعه التجريبي حلّل فيه ابن عربي الأحوال التي تتألف منها المواجيد.

إنّ الزّهد يهمّ ابن عربي من حيث ما فيه من أمور خاصة للّذين يتطلعون إلى الكمال الصّوفي، لأنّه يدعو إلى زهد الخلوة و من هنا ارتباطه بالتّصوف،

---

[1] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي: حياته، زهده، مذهبه ، ص87.

و يقول بوجود توازن بينهما أي الزّهد و التصوف بين الفضائل و الكرامات أو المنح الإلهية. فالفعل الظاهر للفضيلة تناظره تجربة باطنة روحية و هاته التجربة تولّد بدورها فعلا ظاهرا باطنا للفضيلة، و من ثمة فالظّاهرة الصوفية تقوم بين ظاهرتين زهديتين ما يولد و ما يتولد عنها.[1]

إنّ ابن عربي ينظر إلى التّوفيق على أنه البذرة الأولى لكلّ ظاهرة زهديّة وصوفيّة، فيرى أنه نور و عون من الله للعبد لكي تكون أفعاله موافقة للشريعة الإلهية، و التوفيق ضروري لكلّ فعل خير و به تنال الدرجات الصوفية حتى أعلاها. و بهذا يتفق ابن عربي مع القديس "أوغسطين" في قوله أنّ التوفيق ضروري حتى لطلب التّوفيق و التماسه من الله.[2]

و ينقسم التّوفيق إلى إشرافي و عملي، و كلاهما ينقسمان إلى قسمين آخرين، توفيق طبيعيّ وتوفيق خارق للطّبيعة، أو دينيّ لكون أثره يتجاوز النّظام الطّبيعي، فينير الإرادة و يحرّكها إلى فعل الإيمان بالله .

و ينقسم أيضا إلى مباشرة و غيرمباشرة، لكون الله يحرك دون أدوات.و لذلك نجد التّوفيق بمثابة بذرة أو جرثومة أوّلية. و ابن عربي يرسم منحى هذه العمليّة بألفاظ كـ : التّوفيق، الفضيلة، الفناء، الاتحاد بالله، التجلي، الكرامات.

و يرى أنّ النفس محل التوفيق فهي مقام الله، و النفس المحرومة من توفيق الله هي مقام الشّيطان.

و يورد خمس منازل متداخلة، و هي النّفس و القلب، الروح، السّتر، ستر السّتر، وأحيانا ستة هي : القلب ، الشغف ، الفؤاد، حبّ القلب، سويداء القلب ، المهجة، السّدم.[3]

---

[1] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي: حياته، زهده، مذهبه، ص88-94.

[2] م.ن، ص94.

[3] م.ن، ص95.

و يناظر كلاً منهما وظيفة معينة من وظائف التّوفيق : الإيمان، المحبّة و العشق ، المشاهدة أو الرؤية الإلهية، الحضرة الإلهية، المكاشفات الغيبية، التجلّي .

هاته إذن هي المبادئ في روحانية ابن عربي.

و السّؤال المطروح : كيف تتحقق هذه المبادئ في الحياة، و في مذهبه في الزهد و التصوف؟!!

5- أجناس الحياة الروحية :

إن ابن عربي يهتمّ في رسائله بدراسة الحياة الروحية عند العباد. و يشير إلى قواعد الزّهد للمؤمنين و هدفه ليعيشوا معتزلين للدّنيا أو في الدنيا و لكن عيشة الزاهدين .

و من بين قواعده أنّ على العابد في الدنيا أن يوفق بين مشاغله الدنيوية و ما تقتضي به قواعد الكمال الرّوحي، هذا في مطلع حياة الخلوة. و هناك نوعان للخلوة، الخلويّون والمرابطون، ففي الخلوة يكرس المريدون أنفسهم للحياة التأملية أو للحياة الفعالة الداعية، و"التأمّليون" الذين يعيشون في صلوات دائمة، و الشّحاذون الّذين يتظاهرون بالجنون، وأيضا هناك طريقة الأخوات الأغافيات، و هو اسم يطلق على الرّاهبات التي تعيش كلّ منهنّ مع راهب، و قد حرّم ابن عربي على أتباعه هذا الاتصال بالنساء، و إن كان هو نفسه يعيش مع إحدى هؤلاء العابدات في إشبيلية وهي "نونة" فاطمة.

و شغل الزهاد المسيحيون بمسألة الاختيار بين حياة الخلوة، و حياة الدير شغلا عظيما، فأشادوا بالفوائد الروحية التي تجنى من حياة الدّير. إنّ حياة الخلوة أنجح في تحقيق السّلام الرّوحي، و على الرّغم من أنّ حياة الخلوة سبقت حياة الدّير، فإنّ هذه انتصرت و أبعددت حياة الخلوة في العالم

المسيحي، حتى زالت نهائيا منذ القرن السابع[1]. و في فوائد و مضارّ كلّ منهما نجد "الغزالي" في كتابه "الإحياء" عدّدها، و نسب إلى الخلوة زيادة في السعة، و الحريّة،و التأمل،و ملاذا ضدّ الخطايا في الحياة المشتركة كالنّفاق والحسد... إلخ. في حين أنّ الحياة المشتركة تيسّر أسباب الحياة و التربية الروحية و أعمال الإحسان و البرّ...

و هذا يتّفق مع ما يقول به الصوفية المسيحيون حين يقرون أنّ الأفضل لمن لم يقمع شهواته أن يتّخذ الحياة المشتركة لا حياة الخلوة. غير أن مذهب ابن عربي يرى انّ لبلوغ الكمال في التصوف يجب على النفس التخلص من كلّ تعلّق بالدّنيا و أن تسعى للإتحاد بالله عن طريق الذّكر. إذن لا بدّ للمريد أن يبدأ بحياة الخلوة و يرى أن للشّيخ فضل ، فهو بمثابة الطّبيب للنفوس، و يرشد المريد و يعلمه. و على الرغم من اعترافه بفوائد الخلوة فإنه لا ينصح بها إلاّ للمريدين الّذين تمّ تعليمهم.

و كان في إسبانيا كل إنسان يختار الشيخ بنفسه، حتى إذا استفاد منه تركه إلى غيره على أن اجتماع عدد من التلاميذ حول شيخ واحد لم يكن أمرا نادرا.

أما في المشرق الإسلامي، فإنّ التنظيم في جماعة كان مزدهرا، نجده في قيام كثير من الطّرق و جماعات الإخوان، و التي أسّسها كبار المشايخ الصوفية و الزهاد. و ابن عربي عرف هذه الجماعات لكنه لم يدع أبدا إلى الإنخراط في واحدة منها.

و نجد أنّ الرّهبانية المسيحية بدأت منذ القرن الرابع ميلادي، فإنّ "فلمون" لقّن قواعد الطّريقة الرّهبانية إلى تلميذه القديس "باخوم" ، ثم

[1]فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي: حياته، زهده، مذهبه ، ص97،95.

ظهرت قواعد الطرق التي وضعها "فويمن" و غيره، تدلّ على الكيفية التي يجب أن يسلكها الرهبان فضلا عن بعض النّصائح في الحياة الرّوحية.[1]

ونجد أنّ ابن عربي سمّى بعض رسائله الزهدية بأسماء لها نفس المعنى تقريبا فكلمة الأمر معناها القاعدة التي يجب أن يتبعها السالكون في الطريق إلى الله.

إنه إذا لم يكن في الأندلس طريقة رباطية فإنّ هذا لا يعني عدم وجود طريقة روحية، وقد بدّد ابن عربي هذا الوهم، حين قال أنّ صوفية الأندلس يحسنون التكيف مع الضرورات الخاصة بالمريدين للوصول إلى الكمال.

و نجد أنّ الشيوخ الخمسة و الخمسين الّذين تتلمذ بهم ابن عربي كانت لهم نوازع صوفية متعددة، فبعضهم كانوا متوحدين، و بعضهم سائحين، وبعضهم عبادا، و قليل منهم يعيشون في خلوة، و كان لكلّ منهم طريقة في المجاهدة تعتبر وسيلة لتحقيق نوازعه الصّوفية ويذكر ابن عربي الشارة المميزة لكلّ واحد منهم، فهناك من كانوا يسمّون "القوامين في اللّيل"، لقضائهم اللّيل في التهجّد، و منهم من كانوا "صوّامين"، و يرون الكمال في الصوم، و منهم "ملازمين للصمت"، و منهم "بكّائين". و كان لقب "الفقراء" يطلق على الّذين يتطوّعون لحياة الفقر. و منهم من كانوا "فرسانا" يكرّسون حياتهم للدّفاع عن الشّريعة وحماية الضّعفاء. و أخيرا نجد أوج الرّوحانية الصوفية في أولئك الذين يقضون حياتهم في العبادة و الذّكر.[2]

ولابدّ من شيخ يرشد المريد إلى الفهم و التطبيق، و كان هذا المريد يؤدي لشيخه خدمات عدّة، كإحضار الماء و إعداد الطعام... و هذا المرشد يجب أن يكون عالما بالنّفس والخلق و العلل الأخلاقية، و أن يكون ساهرا حازما، و أن يظهر بمظهر القدوة الجديرة بالإحتذاء بإخلاصه في التقوى و

[1] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي: حياته، زهده، مذهبه، ص100-101.

[2] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي: حياته، زهده، مذهبه، ص102-103.

فضائله... و ينصح للمريد أن لا ييأس إذا طالت مدّة تكوينه و شعر بالملل. و يصف ابن عربي الشيخ بالطّبيب الّذي يشخّص العلل للمريدين، وأحيانا يشبهه بالمعلم الذي يرشدهم بتعاليمه إلى سلوك الطّريق إلى الله. يقول : "من لا شيخ له، شيخه الشّيطان"[1].

6- الخلوة :

لقد دعت حمية الرّهبان في المشرق كما هو الحال للرهبان في سوريا و فلسطين... قبل القرن الخامس ميلادي إلى إنشاء نوع من حياة العزلة، و الخلوة للتأمل و التفكر، أطلق عليهم اسم "المنقطعين"، و كان لابدّ من أجل هذه الخلوة من التدريب في الدّير، فكان رئيس الدّير يأذن للراهب لاعتزال الجماعة فيحبس نفسه في كهف أو كوخ لتجنّب الزّيارات. و لايوجد في ذلك المكان غير طاقة صغيرة لتلقي الطعام ولايخرج منه إلاّ لضرورة. و هناك خلوة روحيّة تسمّى بالإعتكاف عرفت في الإسلام في عهد مبكر، وهي نوع من التعبد الإرادي، و يتمّ في أيّ وقت من أوقات السّنة، و خاصة في رمضان وبالأخصّ العشر الأواخر منه، و يشمل الصّلاة و ذكر الله و قراءة القرآن، و يشترط إلتزام العفّة التامة والإمتناع من مباشرة النساء.[2]

ونجد أنّ الصّوفية مارسوا الاعتكاف بشكل أشدّ صرامة، و المتمثّل في الخلوة و الّتي شرحها ابن عربي في رسالته "تحفة الأسفار"و تطهير النفس بالزّهد، و بدونه لا يمكن الوصول إلى الإشراق الذي هو ثمرة الخلوة ولابدّ من القيام بخطوات ثلاث: الورع ، الزّهد، التّوكل.

كذلك لابدّ من تكوين في علوم الدّين متين للتمييز بين الأحوال الشّاذة التي تعرض للنّفس، و التّحليل العميق للتّفريق بين الواردات الرّوحانية الملكية و الواردات الشّيطانية.

---

[1] م.ن، ص 107.

[2] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي: حياته، زهده، مذهبه، ص109-116.

و لما كانت الغاية من الخلوة الاتحاد بالله بالعزلة فهناك وسيلتان للوصول إليها : الأولى ماديّة، و هي الإنقطاع في غرفة منعزلة، و الثّانية روحية، و هي الإحتشاد الباطن للنّفس الذي يسهّل تركيز الرّوح على الفكر في الله وحده.

و نجد أنّ ابن عربي يستبعد من دخول الخلوة الّذين يدّعون الدخول فيها بغرض المناقشة الفلسفية في الأمور الدينية ، لأنهم لا يبحثون في الله عن النّور، بل في عقولهم النظرية.

7- <u>الاتحاد بالله (الوصول)</u>:

إنّ غاية الحبّ الروحاني و الطبيعي هو الاتحاد، و هو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب، و ذات المحب عين ذات المحبوب، فالحب الطبيعي حوّله الأفلاطونيون المحدثون إلى اتحاد بين النّفس و الله.و ابن عربي في هذه المسألة يسير وفقا للمنهج المشبه الّذي يميّز الصّوفية، فمن ناحية تجربة الفناء التي تقوم على الاتحاد بالله تضطره إلى استخدام عبارات توحي بالحلول، و من جهة أخرى تلجأه العقيدة السّنية إلى تصحيح هذه العبارات الغليظة بتحفّظات تتفاوت في الصّراحة و الحلول (وحدة الوجود) ، و فيه يقوم مذهبه في الدّين و في الكون ، و يرى ابن عربي أنّ الاتحاد متخيّلا أكثر منه حقيقيا.[1] إنّ الصوفي يشاهد محبوبه بالقرب منه كأنّه يشاهده حقّا بعينه، و يشعر بلذّة الوصول بتجربة ألطف و أعذب من الوصال الجسماني .

و الوصول نوعين : وصول البداية، ووصول النهاية.

أما وصول البداية أن ينكشف للعبد حلية الحقّ، و يصير مستغرقا به، فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلاّ الله.

---

[1] م.ن، ص 157.

أمّا وصول النهاية فأن ينسلخ العبد من نفسه بالكلية، و يتجرّد له فيكون كأنه هو .

والوصول ليس من قبل العبد، بل بعناية الله .

و يرى الحلاّج أن الاتحاد تتميّز فيه شخصية النّفس وذات الله و لا تختلطان، أمّا الصوفية، المتأخّرون فتصوّروا الاتّحاد (الوصول) على أنّه فناء الشخصية الإنسانية في الله. وابن عربي فسّر عبارة "الحلاّج" المشهورة تفسيرا حلوليا فالله و الإنسان متميّزان الواحد عن الآخر عقليا و منطقيا. و الوجدان الصوفي هو الّذي يكشف للإنسان عن هذه الهويّة الفعلية بين الإنسان و الله.[1]

8- خصائص المذهب الروحي عند ابن عربي :

الأثر الأفلاطوني العميق المتغلغل في كلّ مذهبه وخاصة في تصوفه، و بالأفكار الأفلاطونيّة يزيد ابن عربي ثروة الفكر الصوفي، و يزوّده بالمصطلح اليوناني مترجما إلى العربية أو معرّبا، و المصطلح الّذي يستخدمه للتعبير عن ظواهر الشعور، و ملكات النّفس ...إلخ، يتألّف من حدود مجازية لا يفهم مدلولها إلاّ بالرجوع إلى نماذجه اليونانية.

كما تتجلّى لنا الطريقة الشخصيّة جيّدا حيث يصف أحواله في الجذب و الفناء وهلوساته البصريّة و السمعيّة...[2]

و هذه الظّواهر ذات طابع مرضي، و كانت تصاحبه حالات وسواس طويلة.

ومن خصائص مذهبه : التّلفيق والإستسرار . فهو في كتبه "الفتوحات" و "الفصوص" و "الوقائع" يلتزم المذهب المستور المستتر فمعناه عميق غير ميسور لعامّة النّاس، حتى أنه اضطر إلى وضع معجم خاص لمصطلحاته. و

---

[1] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي: حياته، زهده، مذهبه، ص159-160.

[2] م.ن، ص166.

هذا الاستسرار يضفي على روحانية ابن عربي طابعا سريّا أرسطقراطيا. و رغم غموضه ذلك حضي بشهرة بين النّاس ، و السّبب أنّه تحت حجاب لغته الغامضة توجد مذاهب و مناهج روحية من السّهل إدراكها لأنّها تتّفق مع العقائد الإسلاميّة .

و يميل ابن عربي إلى التّلفيق فيما هو نظري، وهو يجمع بين مذاهب مختلفة في ما بعد الطّبيعة، و هو ذو نزعة واحدة في مذهبه الروحي للوصول إلى الكمال عن طريق العبادات.

ونجد أنّ ابن عربي يضع دين الحب الصوفي فوق كلّ الأديان . إنّ مدرسة هذا الصوفي -و الّذي تخلّى عن الكرامات و التجليات في سبيل الحبّ الله وحده- قد رعت بكلّ عناية أفكاره و مناهجه الزّهدية في مختلف أصقاع الأندلس .[1]

[1] فاروق عبد المعطي : محي الدين بن عربي: حياته، زهده، مذهبه، ص170-185.

الفصل الرابع

جماليّة الرّمز في شعر ابن عربي -ترجمان الأشواق نموذجا-

- الحبّ الإلهي عند ابن عربي
- نماذج من شعره.
- دراسة تطبيقيّة لقصيدتي :
  - الجمل غراب البين
  - مرضي من مريضة الأجفان
- مقاربة تحليليّة للقصيدتين
- بعض المقوّمات الفنيّة للشّعر الرّمزي عند ابن عربي.

I- جماليّة الرّمز في شعر ابن عربي -ترجمان الأشواق نموذجا- :

إنّ التّأمّل العميق من خلال مبدع الكون، و الفناء في هيولات هذا الجلال النوراني، يؤدّي بالإنسان إلى الحبّ الإلهي المطلق. هذا الحبّ الّذي جعل الصّوفي الكبير محي الدين بن عربي يعبّر عنه بطابع و أسلوب رمزيّ رائع، تجسّد ذلك من خلال ديوانه "ترجمان الأشواق"، ثمّ إنّ جمالية هذا الرمز كانت من خلال الطّابع الغزلي الّذي أضفاه على قصائده المتضمّنة في التّرجمان . و في ديوانه ذاك يحدثنا محي الدّين بن عربي أنّه أولع بجمال فتاة حجازية - هي ابنة للشّيخ مكين الدّين أبي شجاع زاهر الأصفهاني ، و هي فتاة في الرّابعة عشرة من عمرها تدعى نظام و تكنّى بعين الشّمس، و هي آية في الجمال و الذكاء والنباهة - ولعا نفذ به من خلال جمال المخلوق إلى جمال الخالق، وحالة الغيبوبة تلك كتب بها هذا الدّيوان، لذلك نراه حينما يتحدّث عن الحب الإلهي، كأنّه يخاطب أمرأة، ولذلك سأبيّن جماليّة هذا الرمز (رمز المرأة)، و جمالية أسلوب هذا الصّوفي الجليل من خلال دراسة تطبيقية لإثنتين من قصائده المحتواة في ديوان ترجمان الأشواق ، و الديوان بما تضمنه من معارف ربانيّة، و أنوار إلهية، و أسرار روحانيّة، كلّها تؤدّي عند محي الدّين إلى طريق واحد، و هو هذا الحبّ لله تعالى والوجد به، و الشّوق إلى هذا الحبيب و الفناء فيه .

وقبل ذلك كله من المفيد أن نتعرّض في هذا الجزيئ من البحث إلى إلقاء نظرة على :

ما الحبّ الإلهي عند محي الدّين بن عربي ؟!!

1-الحبّ الإلهي عند ابن عربي :

يرى ابن عربي أنّ حبّ الله ينبغي أن يكون ثمرة ممارسة أعلى الفضائل الأخلاقية، ويكون الغاية القصوى لكلّ المقامات العالية.

و من هذه الفضائل اتّباع الرّسول صلى الله عليه وسلم لأنّه نموذج لكلّ كمال، كالتّوبة، و طهارة القلب، و الصّبر على البلاء، و الشّكر على النّعم الإلهية، و هما درجتان للصّعود إلى الحبّ، و حضور الله كجوّ عام مستمرّ للحياة الصوفية و الجهاد الرّوحي . لكن ما طبيعة هذا الحبّ ؟ و ما هي أسبابه ؟!!

هنا يستخدم ابن عربي نظرية ميتافيزيقيّة في الحب الإلهي قائمة على أساس معطيات نفسيّة للحب البشري و تتّفق مع تقريرات مذهبه في وحدة الوجود.

و نجد أنّ الحبّ عنده يتّخذ أسماء مختلفة "كالهوى"، و هو الميل العاطفي إلى المحبوب النّاشئ عن نظرة خاطفة ، أو كلمة عابرة، و إنّه إذ نشأ عن العيون كان أشدّ تأثيرا، و إذا نقل إلى المستوى الإلهي فإنّه يتولّد في النفس من الإيمان بكلمة الله .

والدّرجة الثّانية هي "الحبّ"، وهو نفس الميل الأوّل الموجود في الهوى، و هو ميل برضا وإخلاص، و إذا نقل إلى المستوى الإلهي، فإنه يتضمّن في النّفس إيثار الله على كلّ ما عداه ولا يبقى عنده سوى حبّ الله .

و الدّرجة الثالثة هي "العشق"، و هي إفراط المحبّة التي يأسر النّفس، و يعمّ الإنسان ويعميه عن كلّ شيئ سوى محبوبه. "و يسمى الحبّ في كلّ الدّرجات السّابقة ودّا، إذا ثبت صاحبها الموصوف بها عليها، و لم يغيره شيء عنها، و لا أزاله عن حكمها، و ثبت سلطانها فيه في المنشط و المكره، و ما يسوء و يسرّ و في حال الهجر و الطرد".[1]

والحبّ شهوة حسية أو عقليّة ، و ميل و تعلّق بالمحبوب، و هي خاصيّة جوهريّة بالمحبّ، لا تزول ما دام المحبّ موجودا، و هذا المحبوب ليس هو

[1] محي الدين ابن عربي : الفتوحات المكية، دار صادر ، بيروت، ج2، ص443.

المحبوب لأنّ ما يشتاقه المحبّ ليس الشخص نفسه، بل يحب وجهه، و لقاءه، و حديثه، و تقبيله، و عناقه، والاتّحاد به، فإذا وصل إلى ما يريده فإنّه يستمرّ في اشتهاء "دوام الحاصل و استمراره".

و المحبّ الرّوحي الّذي لا يشتاق إلاّ إلى جعل إرادته مطابقة لإرادة المحبوب، حين يرفض هذا الاتحّاد الّذي يشتاق إليه ذاك، و يرى ابن عربي أنّ الحبّ نوعان :

1- الحبّ الطبّيعي الّذي لا ينشد غير المحبّ.

2- الحبّ الرّوحاني الّذي لا ينشد غير خير المحبوب، و كلاهما يتوقّفان على طبيعة المحبوب.

إنّ أصل كلّ موجود هو الحبّ الإلهي، و الخلق ليس سوى نتيجة لحبّ الله مزدوج، لأنّه أحبّ أن يعرف - إنّ الله يحبّنا من أجل ذاته، و يحبّنا من أجل ذواتنا- إنّ الله يجمع بين الحبّ الطّبيعي الّذي يسعى إلى خيره الخاص ، و بين الحبّ الروحي الذي يسعى إلى خير المحبوب. و الحبّ من صفات الله لذلك هو أزليّ أبديّ.

لكن كيف ينسب الحبّ الطّبيعي إلى الله وهو روحاني؟ و في ذلك يعود ابن عربي إلى بعض الأخبار مثل قوله (ص): "من أحبّ لقاء الله أحبّ الله لقاءه، مع كونه ما زال في عينه ، و لا يصحّ أن يزول من عينه ، فإنّه على كلّ شيء شهيد و رقيب".[1]

و يناظر حبّ الله للإنسان حبّ الإنسان لله ، فالإنسان مخلوق و في أعماقه دائما الإشتياق إلى الله الّذي هو غايته، و هاهنا نوعين من الحبّ، الحبّ الطبيعي و الحبّ الرّوحاني، والأول موضوعه الله بوصفه المنعم، و الثاني لا يتعلّق إلاّ بالله وحده، الّذي يعرف بواسطة الوحي وهو الغاية من أمانيه .

---

[1] باقي مسند المكثرين ، مسند أحمد ، حديث رقم 11605.

إنّ النّفس تظلّ مأخوذة بالجمال الرّوحاني الإلهي المنعكس في الموجودات، و تحبّ الله في كلّ شيء كما تحبّ كل شيء من أجل الله، فالحبّ الرّوحاني ينقلنا إلى الآفاق السامية للنّزاهة و الزّهد في الخير الخاص ابتغاء الفناء في المحبوب.

و فيما يلي نماذج من قصائد شعريّة عبّر فيها محي الدين بن عربي عن هذا الحبّ الرّوحاني من خلال ترجمان الأشواق .

2- نماذج من شعره :

هذه بعض القصائد التي تضمّنها ديوان ترجمان الأشواق في الحبّ الإلهي، أوردها كما هي دون تعليق، و أقتصر فقط على تحليل اثنتين منها، حتى لا يطول هذا البحث أكثر مما ينبغي من وجهة، و لأنّ المعاني شبه مكررة تقريبا في هذه النماذج من وجهة أخرى .

1- قف بالمنازل

قف بالمنازل، و اندب الأطلالا ∴ و سل الرّبوع الدّارسات سؤالا
أينّ الأحبّة ، أين سارت عيسهم ∴ هاتيك تقطع في اليباب ألالا

مثل الحدائق في السّراب تراهم ∴ الآل يعظم في العيون ألالا
ساروا يريدون العذيب ليشربوا ∴ ماء به مثل الحياة زلالا
فقفوت اسأل عنهم ريح الصّبا ∴ هل خيّموا أو استظلّوا الضّالا
قالت تركت على زرود قبابهم ∴ و العيس تشكو من سراها كلالا
قد أسدلوا فوق القباب مضاربا ∴ يسترن من حرّ الهجير جمالا
فانهض إليهم طالبا آثارهم ، ∴ و ارفل بعيسك نحوهم إرفالا

فـإذا وقفت على معالم حاجر .·. و قطـعت أغوارا بـها وجبالا
قربت منازلهم، و لاحت نارهم .·. نـار قد أشعلت الهوى إشعالا
فأنخ بهـا لا يرهبنّك أسدها، .·. الاشـتياق يريكها أشـبالا [1]

2- سلام على سلمى

سلام على سلمى و من حلّ بالحمى .·. و حقّ لمثلي رقـة، أن يسلّـما
ومـاذا عليهـا أن تـردّ تـحيّة .·. علينا،ولكن لا احتكام على الدّمى
سـروا وظلام اللّيل أرخى سدولـه .·. فقلت لهـا صبّا غريبا متيّمـا
أحاطت به الأشواق صونا و أرصدت .·. لـه راشـقات النّبل أيّـان يمما
فأبـدت ثنـاياها ، و أومض بارق .·. فلـم أدر من شقّ الحنادس منهما
وقـالت : أمـا يـكفيه أنّي بـقلبه .·. يـشاهدني في كلّ وقت أما أما [2]

3- زفرات مصعدة

أنـجد الشّوق و اتهم العزاء .·. فأنا ما بين نجـد و تـهـام
وهمـا ضـدّان لن يجتمعـا .·. فشتاتـي ماله الدّهر نظام
مـا صنيعي ما احتيالي دلّني .·. يـا عـذولي لا ترعني بالملام
زفـرات قـد تعالت صعّدا .·. و دموع فـوق خدّي سجام
حنّت العـيس إلى أوطانهـا .·. من وجى السّير حنين المستهام

[1] محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة و النشر، سنة 1981م، ص71-74.
[2] م.ن، ص25-27.

ما حياتي بعدهم إلاّ الفنا .:. فعليها و على الصّبر سلام [1]

4- رواية الصّبا

رأى البرق شرقيا، فحنّ إلى الشّرق .:. ولو لاح غربيا لحن إلى الغرب

فإنّ غرامي بالبريق ولمحه .:. و ليس غرامي بالأماكن و التّرب

روته الصّبا عنهم حديثا معنعنا .:. عن البثّ عن وجدي عن الحزن عن كربي

عن السّكر عن عقلي عن الشّوق عن جوى.:. عن الدّمع عن جفني عن النّار عن قلبي

بأنّ الّذي تهواه بين ضلوعكم .:. تقلبه الأنفاس جنبا إلى جنب

فقلت لها : بلّغ إليه بأنّه .:. هو الموقد النّار الّتي داخل القلب

فإن كان إطفاء ، فوصل مخلّد، .:. و إن كان احتراق، فلا ذنب للصّبّ [2]

5- تناوحت الأرواح

ألا ياحمامات الأراكة و البان .:. ترفّقن لا تضعفن بالشّجو أشجاني

و ترفّقن لا يظهرن بالنّوح و البكا .:. خفيّ صباباتي و مكنون أحزاني

أطارحها عند الأصل و بالضّحى .:. بحنّة مشتاق و أنّه هيمان

تناوحت الأرواح في غيضة الغضا .:. فمالت بأفنان عليّ ، فأفناني

و جاءت من الشّوق المبرّح والجوى .:. و من طرف البلوى إليّ بأفنان[3]

3- **دراسة تطبيقية لقصيدتي** : - الجمل غراب البين

- مرضي من مريضة الأجفان

---

[1] محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، ص28-29.

[2] م.ن، ص54-56.

[3] م.ن، ص40-41.

1- الجمل غراب البين

غـادرونـي بالأثـيل و النّقا، .:. أسكب الدّمع ، و أشكو الحرقا
بـأبي مـن ذبـت فـيه كمدا .:. بـأبي مـن مت منـه فرقا
حمـرة الـحجـلة فـي وجنته .:. و ضح الصّبح ينـاغي الشّفقا
فـوّض الصـّبر ، فطنب الأسى .:. و أنـا مـا بين هـذين لـقا
مـن لبـثّي، من لوجدي دلّني .:. من لحزنـي ، من لصـبّ عشقا
كلّمـا ضـنّت تبـاريح الهوى .:. فضـح الدّمع الجوى و الأرقا
فـإذا، قـلت :هبـوا لي نظرة! .:. قـيل مـا تـمنع إلاّ شـفقا
مـا عـسى تـفنيك منهم نظرة .:. هـي إلاّ لمـح بـرق بـرقا
لست أنسى إذ حد الحادي بهم .:. يـطلب البين و يـبغي الأبرقا
نعـقت أغـربـة البـين بهم .:. لا رعـى الله غـرابـا نـعقا [1]

يتوجّه محي الدين بن عربي في هذه الأبيات الشعريّة بحبّه إلى الله تعالى، و شوقه العظيم إلى الإرتواء من هذا الحبّ، فهو غاية المنى، و الهدف الأسمى الّذي يسعى إليه، و الملاذ الّذي يلتجئ إليه ليبثّ شكواه، و ما تكنّه خواطره، فالصّوفي في المحبّ لله، الصّادق في حبّه يتوجّع من مرض الخوف من عذاب الله، و يتطلّع للوصول إلى مرضاته وعفوه، فيسلك سبيل الشوق و المحبة، فتضطرم في نفسه لوعة الشّوق للوصول إلى هذه المحبّة.

و في الأبيات التي بين أيدينا يستعمل الرّمز للدلالة على حبّه و شوقه، و هو في حديثه ومخاطبته لله كأنّه يخاطب أو يتحدّث عن امرأة أو المحبوبة، فيذكر عن حالته في بعده عن الله ساكبا الدّمع، شاكيا حرقته من ذلك، ثم يحلف بأبيه بفداء هذا الحبيب الّذي يكاد قلبه يتقطّع من الشوق إليه، ثمّ ينتقل إلى القول : أنه خجل لمّا أتوا على ذكره، و احمرّت وجنتاه كما تظهر الحمرة

---

[1] محي الدين ابن عربي : ترجمان الأشواق ، ص57-61.

عند وضح الصّبح ، و ترتفع حرارة الحبّ عند محي الدّين، إنّه يصبر لأنّ حبّه لله عزّ وجلّ و تقرّبه إليه يتطلّب منه ذلك، لكنّه لم يعد قادرا وغلب عليه الأسى تحت وطأة الشّوق للمحبوب.

ثمّ يسأل هل من منجد له، منقذ لما هو فيه من ولهه و عشقه، إنّه يحترق من كلّ ذلك والدّمع يسيل و الكرب حال به، و الصّبر قد فارقه لا يجد فرارا مما يعانيه، وكلّما أراد كتمان ما هو عليه من هوى وحبّ، سارعت الدّموع إلى كشف ما يخفيه، فإن الوجد تمكّن منه ومن وجدانه .

لقد تحقّق من وجود حبّه في قلبه فناجاه لسانه، فزاده ذلك تعظيما له، و اللّهفة لرؤياه، فقال هبوا لي نظرة لكنّها لا تمنح إلاّ شفقة به و كأنّه بعذابه ذاك يطلب المريد، ومهما كانت النّظرة فإنّها لا تعني شيئا و يبقى وجده بالله تعالى مستمرا، لأنّها ستكون كلمح البرق، و ستبقى الحسرة تعتصر قلبه من الحبّ، و الّذي لا يشفى منه إلاّ بلقاء هذا الحبيب و هو الله سبحانه و تعالى .

2- مرضي من مريضة الأجفان

مرضي من مريضة الأجفان، .:. علّلاني بذكرها علّلاني
هفت الورق بالرّياض وناحت، .:. شجو هذا الحمام ممّا شجاني
بأبي طفلة لعوب تهادى .:. من بنات الخدور بين الغواني
طلعت في العيان شمسا فلمّا .:. أفلت أشرقت بأفق جناني
يا طلولا برامة دارسات، .:. كم رأت من كواعب و حسان
بأبي ثم بي غزال ربيب .:. يرتعي بين أضلعي في أمان
ما عليه من نارها ، فهو نور، .:. هكذا النّور مخمد النّيران
يا خليلي عرّجا بعناني، .:. لأرى رسم دارها بعياني
فإذا ما بلغتما الدّار حطّا، .:. و بها صاحبيّ فلتبكياني

وقفا بي على الطّلول قليلا، .:. نتباكى، بل أبك ممّا دهاني
الهوى راشقي بغير سهام، .:. الهوى قاتلي بغير سنان
عرّفاني إذا بكيت لديها، .:. تسعداني على البكا تسعداني
و اذكرا لي حديث هند و لبنى .:. و سليمى ، و زينب و عنان [1]

و الأمر نفسه في هذه القصيدة، فابن عربي يناجي الله تعالى، و يعبّر عن وجده وشوقه، فيتحدّث في أول بيت عن أهمّ مقامات التصوف ، وهو مقام الذّكر لله تعالى، الّذي تحنّ إليه قلوب العارفين، و مناجاتهم الدائمة حتى يصل بهم الأمر إلى نشوة لذّة ذكر الله التي تسكرهم كما يسكر السكّير من الخمر، كما مال هو قلبه إلى الله بالتعشّق و الرّغبة في الدنوّ من حضرة الذّات الإلهيّة.

ثمّ يشير إلى حكمة إلهية علوية عبّر عنها بالطّفلة الطّاهرة ، بعدها يتغزّل بطلوع الشّمس و غروبها كأنّه يرى الله فيها، و رمز إليها بالجنان، وهو رمز له مغزاه لأنّه يحوي معنى السّتر الإلهي، فكيف تحاولين أيتها القوى تحصل ما لا يمكن تحصيله، و يكفي عبادة الله كأنّها تراه .

و تبلغ درجة حبّه بفدائه هذا المحبوب بأبيه و بنفسه، و من ثمّ تجرّد نفسه عن رغباتها وقمع شهواتها ، وذلك ما يسمّى بالفناء في الذّات الإلهية، و حلول إرادة النّفس في الإرادة الإلهية، و لمّا أخذ الحبّ بجوامع القلب اشتعلت النّار في هذا القلب بقدرته الإلهيّة، وهو وحده القادر على إطفائها و إخمادها .
و بعدها يطلب رؤية هذه الحضرة الإلهيّة، و يركّز على الفناء في الله عزّ وجلّ .

إنّه باختصار يصف حال المحبّ الصوفي، و ما ينتابه من أجل هذا الحبّ، فهو يهيم بحبّه و يذرف الدّمع من أجل الوصول إلى من يحبّ، و

[1] محي الدين ابن عربي : ترجمان الأشواق ، ص78-82.

إظهار الشّوق و الحنين لهذا المحبوب، و هو يصف حالة الوجد و الحبّ المتحكّمة فيه.

ويعبّر عن الإحتراق و التّعذيب من هذا الهوى ، و يتحدّث عن هذا المرض الّذي أصابه ، و لكنه مرض من نوع آخر، وهو مرض الحبّ الّذي أصبح متمكّنا من قلبه و قتله، و في كلّ ذلك إشارة إلى حالة الشّوق، حتى تنزل دموعه من عينيه نتيجة هذا الشوق والحنين لرؤية الحضرة الإلهيّة و خشيته تعالى. ثمّ يطلب ذكر أمثاله من المحبّين الهائمين في حبّ الله تعالى لتهدئ لوعته.

ولذلك كان بناء القصيدة مبنيا على مستويين أحدهما واقعي، و الآخر رمزي كما لاحظنا، و قد زادته هذه الرّمزية رونقا و جمالا.

4- مقاربة تحليلية للقصيدتين :

إنّ هاتين القصيدتين قد ذللتا روح محي الدين بن عربي الغنائية، و تظهران في أعلى درجات الحسن، و الجمال، والرّوعة و البيان، و الموسيقى القوية الجيّاشة بأنتمائها إلى ديوان ترجمان الأشواق باعتباره ملحمة شعرية في حبّ الله تعالى. و الوحدة الموضوعيّة ظاهرة في القصيدتين، و تدور حول موضوع واحد هو الحبّ الإلهي، كما نجد ترابطا بين الألفاظ والصّور و النّغم مع التجربة برباط وثيق، لتعبر عمّا في القصيدة من انفعالات وعواطف وأفكار ، و الشّاعر يعبّر عن ذاتيته ، و وجدانيته عن طريق عاطفة الحب الإلهي الروحي ، بواسطة إيقاعات موسيقية عذبة، و تتواكب فيه صور متلاحقة لتعبّر عن حالة الشاعر الوجدانية العميقة و القوية.

و تتمثل الوحدة الفنية عند محي الدين بن عربي في قصيدتيه في تنقل مشاعره الوجدانية تلك من حالة إلى حالة أخرى.

أمّا الصّورة الشّعرية فقد جاءت في أعلى درجاتها من العذوبة و الموسيقى، وتتّضح جليّة في أسلوبه الرّائع، و في تصويره لمعانيه و عواطفه و تجربته تصويرا دقيقا، مؤثرا وموحيا، وذلك لأنّها تساير ذلك الإنفعال الكامن في الشاعر، فقد صوّر نفسه في صورة العاشق الهيمان الولهان، في انتظار الحبيبة المفقودة أو الغائبة بطابع رمزي فائق الروعة.

و ممّا لا شكّ فيه أنّ ديوان ترجمان الأشواق قد نال إعجابا كبيرا بين الأدباء والباحثين، و ما كان هذا الدّيوان ليبلغ هذه المنزلة الرفيعة لو لم يكن لأسلوبه حظّ عظيم من الإجادة الفنيّة و الجماليّة الرّمزية، فما المزايا التي اتّسم بها ذلك الأسلوب حتى حظي الديوان بذلك الإعجاب ؟

للإجابة عن هذا السؤال ينبغي أن نلمّ بعبارات القصيدتين، و ألفاظها، و أن نبيّن طبيعة تلك العبارات و الألفاظ من حيث الفصاحة و البلاغة والإعتماد على الخبر و الإنشاء ، و الحقيقة و المجاز، كما أنه لا بدّ من معرفة خصائص الموسيقى و علاقتها بالموضوع والأفكار، و بالوزن و القافية لأنّ أسلوب القصيدة هو حصيلة هذه الأشياء مجتمعة.

إنّ عبارات القصيدتين جزلة قوية، متينة السّبك ، شديدة الأسر، ليس فيها ضعف و لا تنافر... وقد اعتمد فيها ابن عربي الأسلوب الخبري الإنشائي لأنّ الموقف هو موقف وصف وتصوير، كما أنّه اعتمد في إبراز معانيه طائفة من الصّور البلاغيّة المتمثلة في التشبيهات والاستعارات و الكنايات . أما ألفاظ القصيدتين فجاءت عذبة، متآلفة الحروف، و ابن عربي في ألفاظه فنّان بارع ، يعرف كيف يختار الألفاظ المناسبة للموضوع العام، و الأفكار الخاصّة بكلّ جزء من أجزاء القصيدة ، و لذلك جاءت ألفاظ الوصف معبرة تدلّ على رهافة الحسّ، وصدق الشّعور، و سعة الخيال، و سلامة الذّوق، و براعة الفنّ، و لذا أكثر الشّاعر من أدوات التّخيل، و لذلك برز

عنصر الخيال صافيا، يصوّر المعاني، ويوضّح الأفكار. و كلّ ما ذكر يتجسّد في القصيدتين فيما يلي :

القصيدة الأولى :

عبارات القصيدة جاءت رصينة تناسب الغرض، و تجانس الأفكار، فقد اختار الشّاعر لكلّ فكرة ما يناسبها من الألفاظ و الكلمات، و من أمثلة ذلك أنه عند وصفه لشكواه وعذابه و حرقته، استعمل كلمات: الدّمع، أشكو، ذبت، متّ، الأسى، حزني ... فوضع كلّ لفظة في المكان الذي توحي فيه بما يناسب المضمون، و يعبّر عن المقصود ، و لعلّ من باب النّافلة في القول التأكيد أنّ شعر ابن عربي، طافح بصور خيالية عميقة تتطلب من صاحبها جهدا، و يتمثّل ذلك على وجه الخصوص في كلّ من الإستعارة و الكناية.

أمّا الإستعارة فنجدها في قوله في البيت الثاني : "بأبي من ذبت فيه كمدا"، حيث شبه نفسه بمادّة تذوب، فحذف المشبه به، و أبقى على شيء من صفاته أو لوازمه، و هي "ذبت"، و هي استعارة مكنيّة، كان لها أثر في تقوية المعنى و تثبيته.

أمّا الكناية في قوله : "فضح الدّمع الجوى و الأرقا"، و هي كناية عن شدة الوجد والشّوق. و غيرهما من الكنايات الّتي ساعدت على تبيين المعنى و تأكيده في الذّهن .

كما نجد الجناس النّاقص في قوله : "الهوى - الجوى".

وقد وظّف ابن عربي في قصيدته حروف الهمس كالسّين و الصّاد و هي حروف مناسبة وملائمة لجوّ الوجد الكئيب الملتهب، كقوله : أسكب، الأسى، عسى، أنسى، الصّبر، صبّ ...

القصيدة الثّانية :

تشمل على أسلوب القصيدة الأولى، و لا غرابة في ذلك طالما كانت للشّاعر نفسه، ونجد الإستعارة المكنيّة في قوله : "غزال يرتعي بين أضلعي في أمان".

والآية في قوله : "أبي ثمّ بي غزال" كناية عن المحبوب، و الجناس النّاقص في : "عناني، عياني".

لقد أجاد الشّاعر ابن عربي في نظم هاتين القصيدتين، -وكذا كل القصائد المحتواة في ديوان ترجمان الأشواق- ، إجادة منقطعة النّظير، لم يسبقه إليه سابق، و لم يلحق به فيها لاحق، و قد أسعفه في هذه الإجادة خيال خصب ،و إحساس صادق، و طبع فياض، وذوق سليم، و عبارات رصينة جزلة، و موسيقى شجيّة مؤثّرة .

و الأفكار الّتي تضمّنتها القصيدتي جاءت مرتبة ، تجعل من تتابعها موضوعا مترابط الأجزاء، و تجلّى الصّدق العاطفي والتدفق الشعوري فيهما، و جاء الخيال موضّحا للمعاني، مبرزا للأفكار، و تناسبت الألفاظ مع المعاني، و اختيرت من وادي الفكرة الّتي تعبر عنها اختيارا دقيقا، وما جاء من المحسنات البديعية أفضى على المعنى جمالا و روعة، ولم تخل القصيدتين أيضا من بعض المبالغات التي تقبل في هذا المقام لأنّها تناسب غرض الموضوع.

وقد كان لاختيار الكلمات أثر بعيد فيما يسمى بالموسيقى الداخلية للقصيدتين، و هي الموسيقى التي تنشأ عن اختيار كلمات معينة ذات خصائص صوتيّة مناسبة للموضوع وللمعاني، و الموسيقى الخارجيّة النّاشئة عن حسن اختيار الوزن و القافية. كما أنّنا نجده قد وظّف بعض المظاهر الطبيعية كالصّبح ، الرّياض ،شمسا ...

و الميزة المتجلاّة في أشعاره تكرار الكلمة الواحدة عدّة مرات كقوله في القصيدة الأولى: "بأبي ، بأبي من لبثّي، من لوجدي، من ..." و في القصيدة الثانية قوله :"علّلاني، علّلاني ، الهوى، الهوى..."

و غرضه من هذا التكرار التوكيد و المَوْسَقَةُ، و هو تكرار له جماليّته في القصيدتين بحيث أنه أضفى عليها نغما موسيقيا جميلا، و بذلك جاء غزله رقيقا، حلوا عذبا يدلّ على ذوقه الرّفيع في مخاطبة من يحبّ، هذه العذوبة نابعة من نفس أضناها الحبّ، و تيّمها الوجد.

و قد نقل ابن عربي قصيدتاه إلى جوّ روحي نعرفه بالذّوق بواسطة الرّمز الّذي استخدمه في تصويره للحبّ الإلهي الأمر الّذي جعلهما صورة فنية رائعة .

5- <u>بعض المقومات الفنية للشعر الرمزي عند ابن عربي</u> :

من خلال عرضنا لشعر محي الدين بن عربي تتضح مكانته الشعرية بين أقرانه، فهو شاعر ذو طابع خاص في موهبته الشعرية، التزم لونا معينا هو الوجد الروحي، يعبّر عن تجربته في شعر رقيق غامر بالعاطفة، فتحسّ بالتكامل بين ثباته الشعري و معانيه تكاملا يرقى به في ميدان التصوّف إلى شعراء الصوفيّة الكبار .

لقد ملك عليه الحبّ كلّ قلبه، و غيّبه عن كل شيء إلاّ عن محبوبه ، و قد عبّر عن هذا الحبّ و الوجد الإلهي بتعبيرات عديدة . فقد كان حبّه صافيا نقيا، و أقبل على حبيبه الّذي يحليه الجمال المطلق في أسمى صوره المعنويّة، و يعبّر عنه بشعر وأساليب يمكن القول عنها ما يلي:

يحتلّ ابن عربي منزلة عالية بين أعلام التّصوّف و بين شعراء عصره، و ديوانه "ترجمان الأشواق"، سار مسير الشمس من الشّهرة و الإقبال على قراءته .

لقد كان علما من أعلام شعراء التصوف في عصره، و صارت شاعريّته مضرب المثل في الفصاحة، و يمتاز شعره بالجودة و البلاغة و بروعة كبيرة تجذب القارئ ، حتى إنّه نال أعلى نصيب من البيان و البلاغة.

فنراه في ديوانه ترجمان الأشواق ، قد استولت عليه النّشوة و موهبة البيان في كلّ جانب، فأنطقته بهذه الحكمة الرّائعة وجعلت قوله رصينا جزلا، و لا بدع في ذلك، فتناوله محبّة لله تعالى بصورة رمزية هو الّذي أهّله لهذه البلاغة، و لذلك السموّ في المعاني ، ولتلك الرّوعة و السّحر في القول.

و على الجملة فإنّ شعر محي الدّين ابن عربي في جملته مملوء بروح صوفيّة رفيعة، و فيه إشراق الصّوفيين وبلاغتهم في أسلوبهم و تعبيرهم .

لقد كان ابن عربيّ يفيض بالوجد و الحبّ و الشّوق، و بشعر صادر من قلب مملوء بحبّ الله و نفس متعطّشة إلى الفناء في حبّه.

و كانت نتيجة ذلك الحبّ كتابته لديوان ترجمان الأشواق، و هو ديوان مشهور فهو في التصوف تحتل منزلة عالية في هذا الفنّ، و هو ولا شكّ ثروة أدبية وصوفية كبيرة، وفيه قصائد في حبّ الله تعالى، وهو يجمع طاقات روحيّة من الشّعر الصّوفي الرّفيع في الإبتهالات والتضرّعات و الاستعطافات، و المواجيد الإلهيّة... و هي تدلّ على ابن عربي الشّاعر الصوفي و على منهجه وذوقه الصّوفي، و على روحه المتعطّشة إلى الظّفر بلذّة قربه لله تعالى، و ما أجل أقواله في ديوانه العامر بدلائل وجده و حبه و هيامه و صوفيّته .

و لذلك امتاز شعره بالسّلاسة و البراعة و الإشراق، و لقي ذيوعا عند جميع طبقات الصّوفية، وهو شعر جدير بالحفاوة و التّقدير و الاهتمام، و حافل بالمعاني الجيّدة والخيالات الرّائعة و الصّور البليغة.

وبحقّ لقد كان ابن عربي من أعظم شعراء التصوف الّذين ظهروا، و الّذين لم يحاربهم في بلاغتهم شاعر، و لم يصل إلى مستوى شاعر يتّهم أحد. وقد عدّ من العلماء المجتهدين، كما أنه كان من الشّعراء المجيدين .

و يعدّ ابن عربي بين مصنّفات التّفكير، وقادة الفكر الإنساني فيلسوفا صوفيا، فهو ليس فيلسوفا محضا و لا صوفيا محضا، بل هو الجامع بين الفلسفة و الصّوفية ، فهو صاحب مذهب و مؤسّس مدرسة، فيلسوف، و لكنّه ينقصه المنهج الفلسفي الدّقيق، و التحليل العلمي المنظّم ليكون فيلسوفا. و لعلّ التفكير الدقيق و التّحليل العلمي المنظّم ليكون فيلسوفا. و لعلّ التفكير الفلسفي قائم على العقل و العقلنة مفادها العلم أكثر منه المعرفة و الحكمة، وإن أدّى بالفلسفة إلى الحكمة فبعد طول بحث، و سبر ظواهر، و تحليل معطيات، واستدلال الأدلة. والدّلائل، إلى ما هنالك من وسائل المقارنة و المقابلة و استقراء و استنباط ...وقد اختار الشّيخ الأكبر بين التّفكير العقلي و التحليليّ، و بين التّصور العاطفي الحدسي و أساليب الخيال في التّعبير، هذا النوع الأخير من الأسلوب الفكري، و من أين للتعبير العقلي المحض أن يعبّر عمّا يفوق كلّ تحليل و منطق ؟!

فها هو المفكر الصّوفي يلجأ إلى نور التأمل و المناجاة، يتخلّلها الذّكر و الفكر، فما له إلاّ أنّ يغوص في عالم الوجد و الأحوال النّفسية التي يرتقي عن طريقها إلى السّجود والانخطاف متنقلا من مقام الزهد إلى مقام المحبّة فالشّوق فالأنس فالرّضا ...

إنّها لعمري لخيارات روحيّة، عجزت العبارات الإنسانيّة عن وصفها لا بل يكون من خصائصها عدم التحدّث عنها، فتكون المعرفة في تذوق ما اكتنف التّصوّف من نور التّجلي أقوى من كلّ تعبير، و لعلّ الصّمت أقوى و أعمق تعبيرا من التفوّه بما لا يمكن التّفوه به، حيث إذا ما أتينا إلى فتح

فاهنا تبدّد المعرفة تبدّد الظلمة إذ ما بزغ النور... فلا عجب إن نحن وجدنا مفكرنا يوجه كلامه إلى صاحب القلب لا إلى صاحب الفكر، وأسلوبه كما سبق أن ذكرنا ، على جانب كبير من الصعوبة بحيث يتوفر على تعقيد في الجمل والتّفكير، فلا تكاد تحاط بمعنى حتى يقذف بك إلى معنى آخر يعسر عليك فهمه، لا بل يقلبك في رموز تضطرك إلى الوقوف عندها لبلوغ ما أراد أن يوصلك إليه، و هو في كل ذلك على يقين من أنّه ليس هو الكاتب، بل لم يكن إلاّ من ينقل ما يأتيه من الوحي فيعترف قائلا إنه لم ينزل في هذه السّطور إلاّ ما أنزل به عليه، و هو ليس نبيّا و لا رسولا ولكنّه وارث ولإخوته حارث.

و الحقيقة أنّ ابن عربي لم يتبع خطّا معيّنا، بل جمع بين مذهب الفلاسفة فجاء مفكرا محلّلا ، و بين الصّوفية، إذ سلك مسالك الأحوال و المقامات القائمة على الكشف والدّوق، و لم يذهب إلى أبعد ما يذهب المتصوّفون، كان فيلسوفا صوفيا.

إنّه في شروحاته و تفكير يلجأ إلى الخيال و يبالغ، و إلى العاطفة و إثارة المشاعر والأشجان و يبالغ ، لأنّ التفكير التحليلي كما سبق و ذكرناه، أعجز ما يكون عن التعبير عمّا يتوقه الصّوفي في حالات وجده ، فيأتي كلامه مشبّعا بالتشبيهات مليئا بالرّموز، طافحا بالإشارات، و بما هنالك من عبارات تمت بالصّلة إلى الخيال و العاطفة ، فتكون بمثابة إيماءات تشير إلى المعاني التي لا يدركها إلاّ من تذوّق مذاقها، وجرّب أحوال من اختبرها .

إنّ تفكيره قائم بالدّرجة الأولى على الإيمان بالرّوحانيات بعيدا عن الدّنيويات، وشخصية ابن عربي متعددة الثقافة و الفكر، إذ المشهور عنه أنّه :

1- أندلسيّ الأصل، لذا يمكن اعتباره سفير الأندلس إل المشرق.

2- استقراره النهائي في مدينة دمشق ، ووفاته بها ودفنه عند سفح "جبل قاسيون" في الحي المعروف اليوم باسم "الصالحية".

3- لم يعد ابن عربي إلى موطنه الأصلي الأندلس منذ أن غادرها عام 598هـ/1201م، لتأدية فريضة الحج في الديار المقدسة .

4- الفترة الزمنية الطويلة التي استغرقها في تأليف مصنّفه الصوفي الشهير، كما أنّ التأليف كان خارج أرض الوطن، فكتاب "الفتوحات المكية" للشيخ الأكبر قضى في وضعه وتمحيصه ثلاثين سنة أو يزيد ... بدأ في تصنيفه بمكة عام 599هـ/1203م أتمّ كتابة النسخة الأولى عام 269هـ/1232م، و فرغ من كتابه النّسخة الثانية بخط يده عام 636هـ/1239 قبل وفاته بعامين، و فيها زيادات على النّسخة الأولى ، و "الفتوحات المكية"، أحد روائع الفكر الإنساني، و أثر فريد في الدّراسات الصّوفية عامّة، و الإسلاميّة خاصة، ويعدّ الكتاب قمّة الإنتاج الصّوفي العربي من غزارة مادة، و دقّة عبارة ، و عمق تفكير ، وهو أعظم كتب ابن عربي و أشهرها و أوسعها، إنّه أشبه بموسوعة ثقافيّة روحية فيها علم وفلسفة و قصص و تاريخ، و تفسير وحديث ، و أدب و سلوك، و تأمّلات و مكاشفات، و فيه الشيء الكثير عن حوادث و اختباراته الشخصية.

5- كان ابن عربي شديد العجب بنفسه فهو يمدح نفسه، و يطريها بإطراء يصل إلى حدود المبالغة ، و يكاد يجعل من نفسه إنسانا فوق طينة البشر، يقول :

الله يـعلم و الدّلائل تشهد .:. إنّي أمـام العالمين محـمد
لكن لنا وقت نراقب كونه .:. فإذا أتى فالسّلك فيه مهنّد [1]

---

[1] محي الدين بن عربي: الديوان، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2002م، ص46.

و يصل به الإعتداد، و الفخر والتّشامخ إلى الذروة ، حين يخصّ نفسه بعلم لم يخصّ به أحد من البشر سواه، و هو في كلّ ذلك يظهر التّذمر من حساده و المشنّعين عليه، الّذين ينسبون إليه الكفر و الزندقة ، يقول :

خصّصت بعلم لم يخصّ بمثله .:. سواي من الرحمن ذي العرش و الكرسي

و أشهدت من علم الغيوب عجائب .:. تصان عن التّذكار في عالم الحسّ

فيا عجبا إنّي أروح و أعتدي .:. غريبا وحيدا في الوجود بلا جنس

لقد أنكر الأقوام قولي و شنعوا .:. عليّ بعلم لا ألوم به نفسي

فلا هم مع الأحياء في نور ما أرى .:. و لا هم مع الأموات في ظلمة الرّمس[1]

لقد كان الإمام محي الدين بن عربي نادرة عصره ، بل كان جلال الدين و الدّنيا، جمل الله به ملّة الإسلام.

قضى سنوات حياته يتعلم و يعلّم، و كان في الحالتين مثلا أعلى للتقوى، و الورع والزّهد ، و كانت حياته صافية مشرقة بنور اليقين .

لقد كان مجيدا للعربية، شديد الولوع بعلومها و آدابها، و كما أنّه كان يتذوّق الشعر.

و قد عكف على الكتاب و الكتابة و التأليف طيلة حياته، فأثرى المكتبة العربيّة، بنفائس المؤلّفات و بذخائر المصنّفات مما شهد له المحققون، و أقرّوا لصاحبها بطول الباع، وسعة الإطّلاع، و بوفرة المحصول، و موسوعية المعرفة، و بغزارة العلم و الرّواية، و ذهل النّاس لما رأوا من باهر تحصيله،

---

[1] م.ن، ص49.

ومن وقوفه على دقائق العلوم و حقائق المعرفة، و كان بذلك أرفع علماء عصره همة، و أعظمهم نشاطا، و أكثرهم تأليفا، و أغزرهم مادة، بل لعله أغزر علماء العربية قاطبة تصنيفا. و قد انتشرت مؤلفاته في العالم الإسلامي كافة، و أقبل عليها الطلاب و الدّارسون و العلماء بشوق و لدّة، و بالمثل سارت علومه في سائر الأقطار مسير الشّمس .

هكذا كان لابن عربي مكانته العلمية و الأدبية، و أسلوبه الصعب الممتنع، ولتحقيقاته الفريدة وإحاطته الواسعتة بشتّى المصادر، و مختلف المذاهب، و الآراء و شخصيّته الحرّ ، كان له أثرا كبيرا في التّراث الإسلامي، كما أنّه أثرى الثقافة الإسلاميّة .

إنّها شخصيّة ابن عربي الجليلة في كل شيء، شخصية جعلت منه أعظم رواد الثقافة كما قلنا، و هي شخصيّة العالم العامل من أجل وطنه و عروبته و دينه، شخصيّة المعتزّ بنفسه وكرامته، إنّه المخلص للعلم إخلاصا شديدا، الصادق كلّ الصدق ، الكاره للنّفاق و الزّلفى والرّياء، المتعفّف الزّاهد، إنّه صاحب الأسلوب البارع الجميل و الإنسانيّة الرفيعة، مما نجده في شعره، و في مقدمات كتبه .

و بكلّ هذا تصدّر مواكب العلماء في عصره حتى كان ظاهرة فكرية فريدة في تاريخنا العلميّ والثقافي الطويل، و الدراسات عنه تنمو على مدى الأيام، و كتبت عنه رسائل جامعية كثيرة، و كان ما أضافه إلى سجلّ تراثنا الخالد من إضافات كثيرة في كتبه، مما جعل العالم الإسلامي كله يتطلع إليه، و إلى تراث هذا العالم المحقق بكلّ حبّ و تقدير.

إنّه يصوّر في ديوانه ترجمان الأشواق حبه لله تعالى كأجمل ما يكون التصوير من الصور التي رسمتها ريشة ابن عربي البارعة ، صورة النفس المحبة لله، المتشوقة إليه، فكان ما ناله شعره من قبول وصيت يرجع إلى ما

فيه من نور الأدب الخالد و عظمته، فكان بحقّ عاملا للجمال في الأدب (الرّمز الشعريّ).

و إنّنا لنقول في ابن عربي ما قاله "محمد علي" [1]في الشّاعر محمد إقبال : كان شاعرا منقطع النّظير، طبق صيته الآفاق ، و ستبقى كلماته حيّة أبدا، و إنّ مساعيه لأمّته و بلده لتضعه في صف أكبر العظماء، و إنّ وفاته اليوم لخسارة كبيرة لأمته بعامّة، و للمسلمين بخاصّة.

[1] وهو رئيس الرابطة الإسلامية بالهند.

الخاتمة

خــاتمـــة

لقد اتّضح لنا من خلال الصّفحات السّابقة لهذا البحث أنّ لجماليّة الرّمز الموظّف من قبل الشّعراء الصّوفيين، إنّما هو في الواقع رمز المرأة الّذي يدلّ في أشعارهم الّصوفية على الحبيب المتغنّى بحبّه و مناجاته، إنّه الله عزّ وجلّ الّذي يقبلون عليه، و يخلون إليه، وبدأبون على حبّهم له. فلا يبرحون بابه مهما طال بهم الإنتظار، لأنّه مؤنس لروحهم، منبّه لقلوبهم، و أمل لحبّهم، كلّ ذلك معبّر عنه في الشّعر الصّوفي الّذي تحول إلى مدرسة واضحة المعالم، متخصّصة العلوم، تهدف إلى السّموّ بالنّفس الإنسانيّة حتّى تنال صفة الكمال في اتّحادها بالذّات الإلهية.

و ما نخلص إليه من نتائج في بحثنا هذا ما يلي :

1- يعتبر التّصوّف جانبا من أخصّ جوانب الحياة الرّوحية في الإسلام، و هو تجربة وسلوك قبل أن يكون مذهبا و فكرا، ذلك لأنه يعدّ تعميقا لمعاني العقيدة ، و استنباطا لظواهر الشّريعة، و تأمّلا لأحوال الإنسان في الدّنيا، و تأويلا للرّموز.

2- لابدّ من قطع طريق مكوّن من مراحل هي المقامات و الأحوال يجب أن يجتازها المريد كالتّوبة و الرّضا، و غيرهما ممّا ذكر في بداية البحث، و هي كلّها فضائل، و أحوال نفسيّة و أخلاقيّة ، تأتي نتيجة لمجاهدة النّفس و قمع شهواتها و رغباتها، يترقى فيها السّالك عن طريق المجاهدات و الرّياضات، و التزامه بتوجيهات الشّيخ المرشد للوصول إلى المعرفة بالله و بالتّالي محبّته .

3- كان للشّيخ محي الدّين بن عربي نظريّات في التّصوّف، كنظرية وحدة الوجود الّتي بسطها في كتبه، و نظريّة الخيال التي جسّدها في أشعاره .

4- خصّص الجزء الأكبر من البحث لنوع من التّصوّف اختلف عن التّصوّف السّني ، القائم على أساس عقيدة أهل السّنة و الجماعة، و هو التّصوّف الفلسفي الّذي من خلاله تتجسّد الرّمزية، وهو تصوّف يهدف أصحابه إلى أخذموقف من الكون، و تحديد صلته بخالقه، و هو قائم على أساس الذّوق، و يحتاج إلى جهد جهيد لفكّ رموزه و فهم مراميه.

5- من أبرز شعراء التّصوّف الفلسفي، من سبق ذكرهم في الفصل الثّاني ، و الّذين اتّخذوا من الرّمز وسيلة للتّعبير عن أحوالهم و مواجيدهم و حبّهم الإلهي، فتغنّوا في أشعارهم بنغمات هذا الحبّ عن طريق رمز المرأة، كرابعة العدوية، و عمر بن الفارض، الّذي لم يعبّر عن حبّه إلاّ شعرا، و كذا جلال الدين الرومي الّذي يعدّ من أبرز الشعراء في الحبّ، و إن كان محي الدين بن عربي قد غلب على كلّ هؤلاء ، و الّذي أشار في ديوانه ترجمان الأشواق إلى حقائق صوفية عديدة من خلال حبّه لله عزّ و جلّ، ووجده له، و لا شكّ في ذلك فولادته في وسط ديني، و مجاهداته، و تكوينه الرّوحي، و رحلاته العديدة، والكرامات التي مرّت عليه ، أدّت إلى وضعه مذاهب روحية، كلّ ذلك يجعله صاحب شعر مرموق، مرموز صعب إدراكه .

و هذا كلّه يدعونا إلى القول بأنّ :

1- محي الدّين بن عربي من أكثر المتصوّفة جدلا و غموضا بسبب تصوقه الفلسفي أو ما يسمّى التصوّف المعرفي. لقد سار في مسلك موغل في فلسفة عميقة، تجعل منه مثار جدل، و مكمن بحث و سؤال، لقد كان متصوّفا يرمي إلى التخلّص من سيطرة النّفس الأمّارة بالسّوء لتصفو روحه، و تحيا فيه الخصال الحميدة، فيتوصّل إلى مشاهدة الحقّ أو الفناء فيه.

2- إنّ النّزعة الصّوفية قد أصبحت نهجا روحيا له مقوّماته و خصائصه المستقلّة ، وقد كان للظّروف الاقتصاديّة، و المظالم الاجتماعيّة ، و الانحراف الأخلاقي، و الجفاف الرّوحي، نصيب في تفجير الكوامن المتعطّشة، فظهر

الشّعر وجها معبّرا عميقا يحمل ظاهرة التصوّف من مجال النّظر إلى مجال المجاهدة الحيّة، و أصبح وسيلة فنية تعكس ما يعتمل في ذات الصّوفي، و ما يتحسّسه أو ما تنبض به كوامنه الواعية .

حيث يتعمّد الشّاعر في شعره إلى سلوك سبيل الرّمز، و الكناية و ضرب الأمثال ليحمل البيت الشّعري بين طيات تفعيلاته مالا حصرى له من الدّلالات الخاصّة.

و رموز الشّعر الصّوفي هي تلك الإصطلاحات التي تواضع القوم على التحدّث بها لكشف معانيهم لأنفسهم، و أبرز هذه الرّموز و أكثرها ورودا في الغالب الأعمّ من شعر الصّوفية هو إشاراتهم للذّات الإلهيّة بمحبوبات العرب مثل : هند، سلمى و ليلى، و ليس أدلّ على ذلك من قول ابن عربي في أشعاره إذ يقول :

و اذكرا لي حديث هند و لبنى .:. و سليمى، و زينب، و عنان [1]

و هكذا أصبح لهذا الشّعر أهميته و مكانته في الوسط الصّوفي و بين الشّعراء الصوفيّين، و أضحى يمثّل تيّارا جديدا في الشّعر العربي، من حيث أفكاره و صورته .

و كانت عاطفة هذا النّوع من الشعر، جيّاشة قويّة ملتهبة، و اتّسمت القصائد بالأسلوب البارع الجميل، و فيها الكثير من الصور البيانيّة و التخيّلات البديعيّة، من أجل بلوغ الغاية المنشودة، و هي الوصول إلى المحبّة الرّبانية، و ما يصاحبها من وجد لا يماثله وجد، و شوق لا يماثله شوق، و الذّوبان في الذّات الإلهية .

و ما أطمح إليه مستقبلا أن يكون بحثي هذا، فاتحة لبحوث أخرى، يستنبط منه الباحث فكرة، ليطوّرها و يجسّدها في بحث آخر، و أن يكون

[1] محي الدين بن عربي : ترجمان الأشواق ، ص82.

المرجع المفيد لكلّ طالب يهوى الشّعر، و كلّ باحث يسعى إلى اقتناص معلومات تفيده في أبحاثه و مساعيه.

قائمة المصادر
و المراجع

المصادر و المراجع

القرآن الكريم برواية ورش .

أ- العربية :

1- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، مطبعة السّعادة، القاهرة، سنة 1340هـ.

2- ابن خلدون، المقدمة، المطبعة البهية ، القاهرة، د.ت.

- ابن خلدون : شفاء السّائل لتهذيب المسائل ، القاهرة، د.ت.

3- ابن خالكان، وفيات الأعيان، بولاق ، سنة 1299هـ.

4- ابن عبّاد الرندي ، شرح الحكم ، بولاق ، سنة 1278هـ.

5- ابن عربي، التّدبيرات الإلهية ، طبعة القاهرة، د.ت.

6- ابن عربي ، ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة و النشر، سنة 1981م.

7- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، طبعة القاهرة، سنة 1293هـ.

8- ابن عربي ، فصوص الحكم، تحقيق و تعليق أبو العلا عفيفي ، طبعة القاهرة، سنة 1946م.

9- ابن عربي، محاضرة الأبرار، طبعة القاهرة، د.ت .

10- ابن العماد ، شذرات الذهب، طبعة القاهرة، سنة 1931م.

11- ابن الفارض ، الديوان ، القاهرة، سنة 1322هـ.

12- ابن القيّم الجوزية، مدارج السّالكين، طبعة القاهرة، سنة 1956م.

13- ابن كثير ، البداية و النهاية ، القاهرة، د.ت.

14- أبو إسحاق إبراهيم بن علي، زهر الآداب و تمر الألباب، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، سنة 1954م.

15- أبو بكر محمد الكلاباذي، التّعرف لمذهب أهل التصوف، تح : د. عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة، سنة 1960م.

16- أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدّين، طبعة القاهرة، سنة 1334هـ.
17- أبو حامد الغزالي ، المنقذ من الضّلال ، طبعة القاهرة، سنة 1316هـ.
18- أبو محمد الحجازي، المغرب في حلى المغرب، دار المعارف، د.ط، القاهرة.
19- أحمد حسن الزّيّات ، تاريخ الأدب العربي ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط5، سنة 1999م.
20- بديع محمد جمعة، من روائع الأدب الفارسي، دار النّهضة العربية ، بيروت، ط2، سنة 1980م.
21- التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون، د.ط، د.ت.
22- ثريا عبد الفتّاح ، القيم الرّوحية في الشّعر العربي، د.ط، د.ت.
23- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان و التبيين، ط2، القاهرة، سنة 1968م.
24- الجامي عبد الرحمن، نفحات الأنس، القاهرة، د.ط، د.ت .
25- جبّور عبد النور، التصوف عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، سنة 1984م.
26- جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة محمد عبد السلام كفافي ، بيروت، سنة 1967م.
27- الجيلي عبد الكريم، الإنسان الكامل ، القاهرة، سنة 1316هـ.
28- حسن السّندوبي، ابو العباس المرسي و مسجده الجامع بالإسكندرية، طبعة القاهرة، سنة 1944م.
29- حنا فاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، د.ط، د.ت.
30- الزبيدي، إتحاف المتّقين، القاهرة .
31- زرّوق المغربي، قواعد التّصوّف على وجه يجمع بين الشّريعة و الحقيقة، د.ط، د.ت.

32- السراج الطوسي، اللمع في التصوف، القاهرة ، سنة 1960.
33- السلمى أبو عبد الرحمن، طبقات الصوفية، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، ط2، سنة 1969م.
34- السّهروردي البغدادي، عوارف المعارف ، القاهرة ، سنة 1334هـ.
35- سيدي بومدين الغوث التلمساني ، الديوان، مطبعة الترقي ، دمشق، ط1، 1938هم-1357هـ.
36- الشّبلي ، دراسات في التّصوّف الإسلامي ، د.ط، د.ت.
37- الشّعراني عبد الوهاب ، الطّبقات الكبرى، القاهرة، سنة 1343هـ.
38- صلاح مؤيد العقبي ، الطّرق الصوفية و الزوايا بالجزائر،ن
- تاريخها و نشاطها ، د.ت.
39- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصّوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، سنة 1986م.
40- عبد الباقي سرور ، رابعة العدوية و الحياة الروحية في الإسلام، طبعة القاهرة، سنة 1957م.
41- عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي، مكتبة النهضة المصرية طبعة القاهرة، سلسلة دراسات إسلامية رقم 8.
42- العطّار فريد الدين، تذكرة الأولياء، نشر نيكلسون ، سنة1905م/1907م.
43- عبد القادر الجزائري، المواقف ، طبعة أزبري ، سنة 1935م.
44- عبد الله الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب و صناعتها ، القاهرة، د.ط، د.ت.
45- عمر فرّوخ، التصوف في الإسلام، القاهرة، د. ت.
46- فاروق عبد المعطي، محي الدين بن عربي: حياته، مذهبه، زهده، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1413هـ/1993م.
47- القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية ، طبعة القاهرة، سنة 1330هـ.

48- محمد عبد المنعم خفاجي، التصوف في الإسلام و أعلامه، دار الوفاء للطباعة و النشر، سنة 2001م.
49- محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض و الحب الإلهي، ط2، دار المعارف، القاهرة، سنة 1971م.
50- محمد مصطفى حلمي، الحياة الرّوحية في الإسلام، طبعة القاهرة، سنة 1945م.
51- ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية ، "دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة "، طبعة القاهرة ، د.ت.
52- نيكلسون رينولد : كشف المحجوب ، لندن، سنة 1911.
53- اليافعي ، روض الرياحين ، طبعة القاهرة، سنة 1324هـ.
ب- المعرّبة :
1- بايير، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دار مصر للطباعة ، سنة 1966م، ترجمة زكرياء إبراهيم.
2- شارل لالو، مبادئ علم الجمال، ترجمة مصطفى ساهر، سنة 1959م.
3- نيكلسون رينولد ، في التّصوّف الإسلامي و تاريخه، ترجمة د.أبو العلا عفيفي، طبعة القاهرة، سنة 1947م.
4- نيكلسون رينولد ، الصّوفية في الإسلام، ترجمة نور الدّين شريبة، طبعة القاهرة ، سنة 1951.
ج- الدوريات :
1- إبداعات عاملية ، العدد 316، فبراير 1999.
2- المقتطف ، من مقال عنوانه "التّصوّف في الإسلام"، بقلم علّوش أحمد، سنة 1357هـ/1938م، ج2، مج93.
3- الموقف الأدبي، مجلة شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد 380 كانون الأول ، سنة 2002م.

د- <u>الكتب الأجنبية</u> :

- Critique di jugement , Paris 1966.

- Bucke : Mysticism and philosophy .

فــهـرس الموضوعات

فهرس الموضوعات